

Litoral

Inquietante extrañeza



Septiembre 2007



40

Litoral

école lacanienne de psychanalyse

Inquietante extrañeza

Número 40

Septiembre 2007



LITORAL, école lacanienne de psychanalyse

Consejo de Publicación:

Beatriz Aguad (dirección), Mara La Madrid, Jesús Martínez Malo, María Inés Pérez, Elena Rangel Hinojosa, Gena Riccio, Luis Tamayo

Colaboraron en este número:

Diana Calzaretto, Julio César Ravizza

Corresponsales en Buenos Aires:

Diana Calzaretto, Julio César Ravizza

Traductores:

Juan Gelman, Mara La Madrid, Silvia Pasternac

Imagen de cubierta:

IL RITORNO DI ULISSE, Giorgio De Chirico, 1968

Editor responsable: Beatriz Aguad

Diseño editorial: Beatriz Hernández

Nº de Certificado de reserva al uso exclusivo del título 04-2005-062318070200-102

Nº de Certificado de Licitud de Título 11672

Nº de Certificado de Licitud de Contenido 8243

LITORAL, école lacanienne de psychanalyse, es una publicación de Epeeel, Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C.

Nogal Nº 45, of. 107, Colonia Santa María de la Rivera

Delegación Cuauhtemoc, C.P. 06400, México, D.F.

Teléfono: 5547 2353

Impresión: Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.

Calle 2, número 21, San Pedro de los Pinos, C.P. 03800, México, D.F.

Teléfono y fax: 5515 1657

Distribuido por: **LITORAL, école lacanienne de psychanalyse.**

Correo electrónico: **litoral.revista@gmail.com**

Impreso y hecho en México

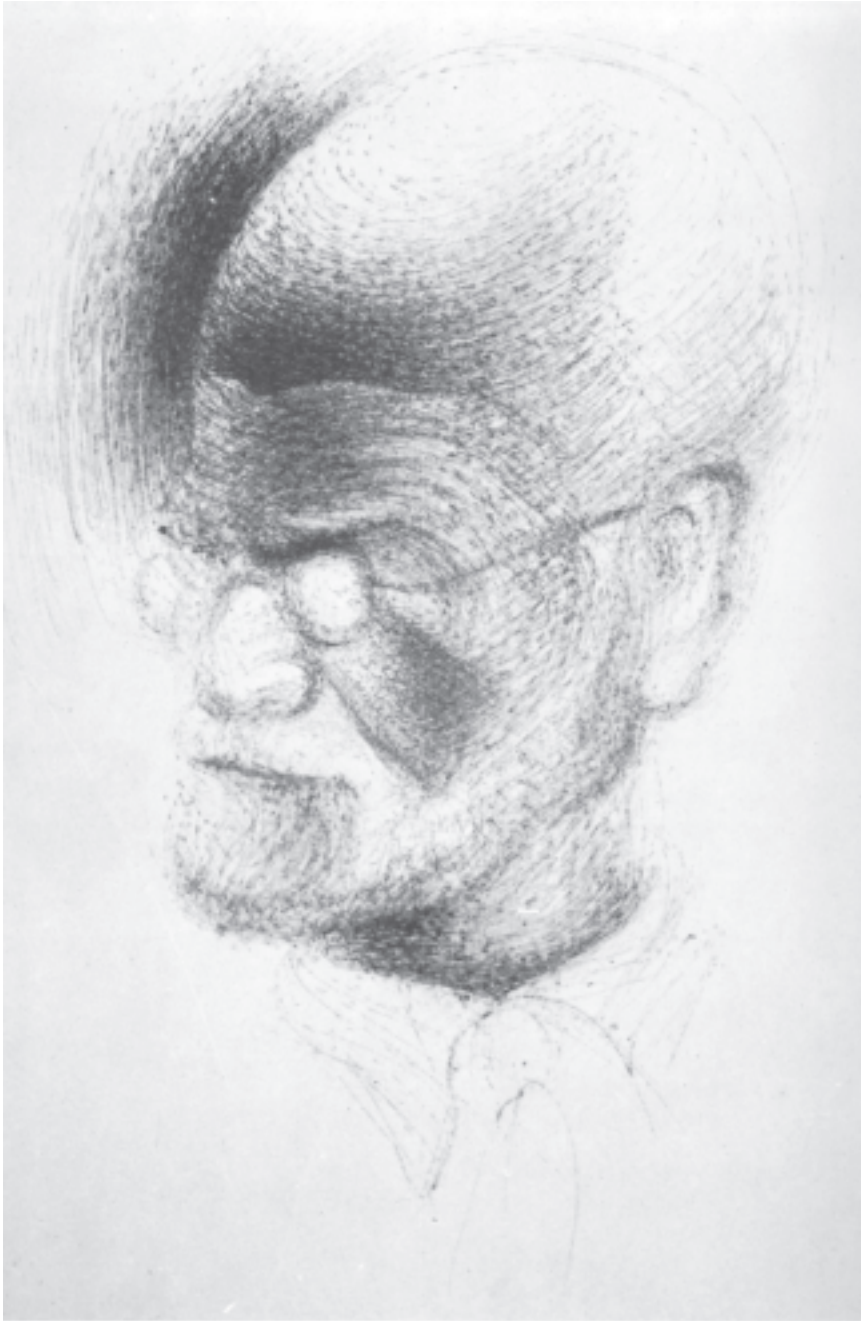
Litoral. Ningún artículo o parte de él podrá ser reproducido por ningún medio mecánico o de cualquier naturaleza sin previa autorización de los editores

Índice

En memoria de Sigmund Freud	
<i>Poema de W. H. Auden</i>	7
Desde Freud	
<i>George-Henri Melenotte</i>	19
Resto, cicatriz y derrame	
<i>Jorge Baños Orellana</i>	35
Bataille o la dialéctica genealógica de la finitud	
<i>Francisco Naishtat</i>	57
Sensaciones de lengua	
<i>Marie Claude Thomas</i>	61
Perfil psicológico del “médium”	
<i>Pedro Palombo</i>	93
El SPA del SPI o... ¿dónde quedó el psicoanálisis?	
<i>Josafat Cuevas S.</i>	111

PROSA

El Quijote y la reversibilidad carnavalesca	
<i>Cristina Múgica</i>	131



Boceto de Freud por Salvador Dalí, julio de 1938. Tinta sobre papel secante.

In Memory of Sigmund Freud¹ (d. Sept. 1939)

W.H. Auden

When there are so many we shall have to mourn,
when grief has been made so public, and exposed
to the critique of a whole epoch
the frailty of our conscience and anguish,

of whom shall we speak? For every day they die
among us, those who were doing us some good,
who knew it was never enough but
hoped to improve a little by living.

Such was this doctor: still at eighty he wished
to think of our life from whose unruliness
so many plausible young futures
with threats or flattery ask obedience,

but his wish was denied him: he closed his eyes
upon that last picture, common to us all,
of problems like relatives gathered
puzzled and jealous about our dying.

For about him till the very end were still
those he had studied, the fauna of the night,
and shades that still waited to enter
the bright circle of his recognition

¹ W. H. Auden. *Another Time*, Random House, 1940.

En memoria de Sigmund Freud (m. sept. 1939)

W.H. Auden

Traducción: Juan Gelman

Cuando por tantos deberemos llevar luto,
cuando se ha hecho tan público el dolor, y se ha expuesto
a la crítica de toda una época
la fragilidad de nuestra conciencia y angustia,

¿de quién hablaremos? Porque se nos mueren a diario
aquéllos que nos hacían bien,
aquéllos que sabían que nunca era bastante, pero
esperaban mejorar algo viviendo.

Así fue este doctor: aún a los 80 deseaba
pensar nuestra vida, su desorden
que a tantos futuros, jóvenes, posibles,
pide obediencia con amenazas o halagos,

pero su deseo le fue negado: cerró los ojos
frente a esa imagen última, común a todos,
los problemas reunidos como familiares
perplejos y recelosos ante nuestra agonía.

Pues él tuvo alrededor hasta el final
a quienes estudió, la fauna de la noche,
y las sombras que aún esperaban entrar
en el luminoso círculo de su reconocimiento

turned elsewhere with their disappointment as he
was taken away from his life interest
to go back to the earth in London,
an important Jew who died in exile.

Only Hate was happy, hoping to augment
his practice now, and his dingy clientele
who think they can be cured by killing
and covering the gardens with ashes.

They are still alive, but in a world he changed
simply by looking back with no false regrets;
all he did was to remember
like the old and be honest like children.

He wasn't clever at all: he merely told
the unhappy Present to recite the Past
like a poetry lesson till sooner
or later it faltered at the line where

long ago the accusations had begun,
and suddenly knew by whom it had been judged,
how rich life had been and how silly,
and was life-forgiven and more humble,

able to approach the Future as a friend
without a wardrobe of excuses, without
a set mask of rectitude or an
embarrassing over-familiar gesture.

No wonder the ancient cultures of conceit
in his technique of unsettlement foresaw
the fall of princes, the collapse of
their lucrative patterns of frustration:

if he succeeded, why, the Generalised Life
would become impossible, the monolith

se fueron a otra parte, decepcionadas, mientras a él
lo separaban de su vocación
y lo devolvían a la tierra en Londres,
un judío importante que murió en el exilio.

Sólo el Odio se alegraba, confiado en aumentar
su práctica ahora, también su turbia clientela,
convencida de que puede curarse asesinando
y cubriendo los jardines con cenizas.

Sigue viva aún, pero en un mundo que él cambió
simplemente mirando atrás sin falsas pesadumbres;
todo lo que hizo fue recordar
como los viejos y ser honesto como los niños.

No fue hábil, no: sólo le dijo
al Presente infeliz que recitara el Pasado
como una lección de poesía que tarde
o temprano vacilaba en el verso donde

mucho tiempo atrás habían empezado las acusaciones
y él supo de pronto quién lo había juzgado,
qué rica era la vida y qué absurda,
y fue perdonado y se volvió más humilde,

capaz de acercarse al Futuro como un amigo,
sin ropajes de excusas, sin
una máscara estudiada de rectitud o un
gesto embarazoso de familiaridad excesiva.

No sorprende que las antiguas culturas de la vanidad
previeran en su técnica inquietante
la caída de los príncipes, el colapso de
sus moldes lucrativos de frustración:

si él lograba su meta, la Vida Generalizada
se tornaría imposible, el monolito

of State be broken and prevented
the co-operation of avengers.

Of course they called on God, but he went his way
down among the lost people like Dante, down
to the stinking fosse where the injured
lead the ugly life of the rejected,

and showed us what evil is, not, as we thought,
deeds that must be punished, but our lack of faith,
our dishonest mood of denial,
the concupiscence of the oppressor.

If some traces of the autocratic pose,
the paternal strictness he distrusted, still
clung to his utterance and features,
it was a protective coloration

for one who'd lived among enemies so long:
if often he was wrong and, at times, absurd,
to us he is no more a person
now but a whole climate of opinion

under whom we conduct our different lives:
Like weather he can only hinder or help,
the proud can still be proud but find it
a little harder, the tyrant tries to

make do with him but doesn't care for him much:
he quietly surrounds all our habits of growth
and extends, till the tired in even
the remotest miserable duchy

have felt the change in their bones and are cheered,
till the child, unlucky in his little State,
some hearth where freedom is excluded,
a hive whose honey is fear and worry,

del Estado caería a pedazos y se impediría
la cooperación de los vengadores.

Clamaban a Dios, por supuesto, pero él siguió su camino,
como Dante, hacia abajo, entre los perdidos, hacia abajo,
al fétido foso donde los heridos
viven la vida feroz de los rechazados,

y nos mostró que el mal no es, como creíamos,
actos que deban castigarse, sino nuestra falta de fe,
nuestra manera deshonesta de negar,
la concupiscencia del opresor.

Si algunos resabios de la pose autocrática,
del rigor paternal del cual él mismo desconfiaba, aún
persistían en su lenguaje y estilo,
eran sólo el tinte protector

de quien vivió entre enemigos tanto tiempo:
si se equivocaba con frecuencia y era a veces absurdo,
para nosotros ya no es una persona
ahora, sino todo un clima de opinión

bajo el que vivimos nuestras diferentes vidas:
como el tiempo, él sólo puede molestar o ayudar,
el orgulloso puede ser orgulloso todavía, pero lo encuentra
un poco más difícil, el tirano trata de

arreglárselas con él, pero no le hace mucho caso:
él rodea en silencio todos nuestros hábitos de crecimiento
y se extiende, hasta los cansados
del pueblo más remoto y miserable

han sentido el cambio en sus huesos y el consuelo,
hasta los niños infelices de un pequeño Estado,
un hogar donde la libertad no existe,
una colmena cuya miel es el temor y la zozobra,

feels calmer now and somehow assured of escape,
while, as they lie in the grass of our neglect,
 so many long-forgotten objects
 revealed by his undiscouraged shining

are returned to us and made precious again;
games we had thought we must drop as we grew up,
 little noises we dared not laugh at,
 faces we made when no one was looking.

But he wishes us more than this. To be free
is often to be lonely. He would unite
 the unequal moieties fractured
 by our own well-meaning sense of justice,

would restore to the larger the wit and will
the smaller possesses but can only use
 for arid disputes, would give back to
 the son the mother's richness of feeling:

but he would have us remember most of all
to be enthusiastic over the night,
 not only for the sense of wonder
 it alone has to offer, but also

because it needs our love. With large sad eyes
its delectable creatures look up and beg
 us dumbly to ask them to follow:
 they are exiles who long for the future

that lies in our power, they too would rejoice
if allowed to serve enlightenment like him,
 even to bear our cry of "Judas",
 as he did and all must bear who serve it.

se sienten más tranquilos ahora y de algún modo confían en la huida,
yacen en la hierba de nuestro descuido mientras
tantos objetos olvidados hace mucho
revelados por él con su fulgor sin desaliento

nos son devueltos y adquieren de nuevo su valor;
juegos que pensábamos que debíamos abandonar al crecer,
ruiditos de los que no osábamos reírnos,
las caras que poníamos cuando nadie miraba.

Pero él nos desea más que esto. Ser libre
es a menudo estar solo. Él reuniría
los trozos desiguales, fracturados
por nuestro bienintencionado sentido de justicia,

devolvería al más grande la comprensión y voluntad
que el más chico posee pero sólo puede usar
en áridas disputas, devolvería al
hijo la riqueza de sentimientos de la madre:

pero nos recordaría sobre todo
el entusiasmo por la noche,
no sólo por la sensación de prodigio
que únicamente ella ofrece, sino también

porque necesita nuestro amor. Con grandes ojos tristes
sus criaturas deliciosas levantan la mirada y nos ruegan
en silencio que les pidamos que duren:
son exiliadas que ansían el futuro

que está en nuestro poder, ellas también se alegrarían
si se les permitiera dar claridad como él,
soportar incluso nuestro grito de “Judas”,
como él lo soportó y deben soportarlo todos los que dan claridad.

Poema de Auden

One rational voice is dumb. Over his grave
the household of Impulse mourns one dearly loved:
 sad is Eros, builder of cities,
 and weeping anarchic Aphrodite.

November 1939

Una voz racional enmudece. Sobre su tumba
la familia del Impulso llora a un ser muy amado:
triste está Eros, constructor de ciudades,
y solloza la anárquica Afrodita.

Noviembre 1939

Nota del traductor

W. H. Auden introducía en sus poemas formas sintácticas de la gran poesía inglesa de los siglos XVII y XVIII y no es éste su poema menos complejo, pese al tono conversacional. Es el primero que, influido por Marianne Moore, escribió con una métrica estricta —versos de 11/11/9/10 sílabas en cada cuarteta—, y esto crea una disyuntiva a quien intenta traducirlo a una lengua menos ahorrativa que el inglés: ¿conservar la métrica sacrificando matices y sentidos? ¿Sacrificar la métrica para conservarlos? Elegí el segundo camino y que el lector perdone. Traducir poesía es más difícil que escribirla.

JG



W. H. Auden fotografiado por Jane Bown

Desde Freud

George-Henri Melenotte

Traducción: Juan Gelman y Mara La Madrid

La hipnosis podría inscribirse en la lista de las técnicas de sí. ¿Acaso no transforma al sujeto mediante un ejercicio que, al terminar, lo vuelve diferente de lo que era al comienzo? Sería un ejercicio marcado por la presencia del hipnotizador que se interpondría en el movimiento de versión de sí sobre sí.

Fue una de las primeras prácticas de Freud desde que tomó distancia de la neurología. Su empeño se produce de una manera particular. Se apoya en las enseñanzas de Charcot y de Bernheim, distingue sus opciones, se inclina más bien por una que por otra, antes de abandonar las dos. Freud traduce de Bernheim una obra que se publicó en 1886, titulada *De la sugestión y de sus aplicaciones en la terapéutica*, libro que desencadenará una polémica con la escuela de la Salpêtrière. Freud escribe el prefacio¹, en el que se pueden encontrar los ingredientes del diferendo que separa a las dos escuelas, así como su propia voz, que él comienza a trazar.

Varias escuelas de la época entran en el debate. Existe la terapia hipnótica de Moll, Krafft-Ebing, Forel, a la que se opone la mayoría de los neurólogos. Meynert califica la hipnosis de servidumbre bestial, incluso de psicosis experimental. Liébaud la considera un sueño artificial, un estado pasivo de la existencia análogo al sueño normal, diferente de la manifestación de un estado mórbido propio de los histéricos, como propone Charcot. Bernheim sostiene que la hipnosis es una manifestación de la “sugestibilidad” que también llama “ideodinamismo”. Afirma que el cerebro, cuando se libera de la acción inhibitoria y moderadora de la

¹ Sigmund Freud, “Hypnotismus und Suggestion”, (1888-1889), traduction de M. Borch Jacobsen, P. Koepfel, et F. Scherrer, in *L'écrit du temps*, 6, p. 85. [“Prólogo a la traducción de H. Bernheim, *De la sugestión*” (1888[1888-89]), Sigmund Freud, *Obras completas*, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, T. I, pp. 81-91].

conciencia, presenta una tendencia normal a transformar cualquier idea, o cualquier sugestión, en movimiento o en sensación. Su punto de vista se sintetiza en esta frase: “En general, el mecanismo de la sugestión se puede entonces resumir con la fórmula siguiente: *incremento de la excitabilidad refleja ideomotriz, ideosensitiva, ideosensorial*”². En fin, ahí está Charcot, por el que Freud toma partido en ese momento³. El 29 de agosto de 1888 escribe a Fließ:

[...] Lo que hay con la sugestión, usted lo conoce. He emprendido el trabajo muy de mala gana, sólo para mantener mi participación en un asunto que en los años venideros ha de influir sin duda profundamente en la práctica de los especialistas en enfermedades nerviosas. No comparto las opiniones de Bernheim, que me parecen unilaterales, y he intentado defender en el “Prólogo” el punto de vista de Charcot. Con cuanta habilidad, no lo sé; pero sí sé definitivamente que con mal resultado. La teoría sugestiva, o sea ‘iatrosugestiva’ de Bernheim tiene un hechizo de common place para los médicos alemanes que no necesitan dar un gran salto para pasar de la teoría de la simulación, que ahora sustentan, a la teoría de la sugestión [...]⁴.

Freud presenta el hipnotismo dividido en dos campos. Bernheim sostiene que todas las manifestaciones del hipnotismo tienen un mismo origen, a saber, una sugestión, “una representación consciente, que es instilada en el encéfalo del hipnotizado por un influjo exterior, y acogida en él como si se hubiera generado espontáneamente”⁵. Los fenómenos hipnóticos serían manifestaciones psíquicas de la sugestión. Pero, prosigue Freud,

² Idem, en la versión francesa, p. 87. [En la versión en español del “Prólogo a la traducción de H. Bernheim, *De la sugestión*” (1888[1888-89]) no figura esta cita] [N.T.].

³ Freud n’a pas encore rencontré Bernheim. Il opte pour Charcot qui donnait aux symptômes un fondement objectif et physiologique. En 1889, il se rendra à Nancy. Il en reviendra impressionné par les expériences étonnantes de Bernheim. (“Autoprésentation”, 1925*d*, *GW*, XIV, p. 41; *OCF. P.*, XVII, p. 65) [Freud no se ha encontrado aún con Bernheim. Opta por Charcot, quien daba a los síntomas un fundamento objetivo y fisiológico. En 1889 viajará a Nancy. Regresará impresionado por las sorprendentes experiencias de Bernheim. S. Freud, “Presentación autobiográfica”, *Obras Completas*, op. cit., T. XX, p. 17].

⁴ Sigmund Freud, “Lettre n°5 - 29/08/88”, in *Lettres à Wilhelm Fließ*, 1887-1904, édition complète établie par Jeffrey Moussaieff Masson, traduit de l’allemand par Françoise Kahn et François Robert, Puf, Paris, octobre 2006, p. 38-39. [S. Freud, “Carta N° 5 del 29/08/88”, *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)*, edición completa establecida por Jeffrey Moussaieff Masson, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 10-11].

⁵ S. Freud, “Hypnotismus und Suggestion”, (1888-1889), op. cit., p. 89. [S. Freud, “Prólogo a la traducción de H. Bernheim, *De la sugestión*” (1888 [1888-89]), op. cit., p. 83].

otros piensan que los mecanismos de ciertas manifestaciones hipnóticas se deben a “alteraciones fisiológicas, vale decir, desplazamientos de la excitabilidad dentro del sistema nervioso sin participación de las partes que trabajan con conciencia; por eso hablan de los fenómenos físicos o fisiológicos de la hipnosis”.

La crítica de Bernheim a Charcot radica en una interrogación: pensando en una joven enferma de la Salpêtrière que presentaba lo que Charcot llamó “gran hipnotismo”, Bernheim se pregunta: ¿cómo no tomar en cuenta “la cultura especial” de la Salpêtrière? ¿Cómo desatender el hecho de que esta joven enferma imitaba, tal vez por hipnosis inconsciente, los fenómenos que se producían en los otros y que ella veía? Y Bernheim agrega que ya no era una hipnotizada natural y que, en cambio, padecía “una neurosis histérica por sugestión”⁶. A su juicio, Charcot no toma en cuenta que él mismo sugiere los fenómenos. De modo que las observaciones en la Salpêtrière carecen de valor porque se hace caso omiso del hecho de que se inducen los fenómenos observados. El médico hipnotizador es capaz de provocar en sus hipnotizados la sintomatología que elija. Bernheim rechaza la observación de los hipnotizados de Charcot, quien nunca nos muestra otra cosa que sus propias intenciones sin darse cuenta de ello.

Freud prosigue su análisis de la crítica de Bernheim: si la sugestión del médico falsea la observación de lo que Charcot llama hipnosis histérica, puede incluso llegar a producir la sintomatología completa, las leyes de los ataques, de las parálisis, las contracturas, etc.... Lo que se observa sólo tiene un lazo lejano con la neurosis; lazo que en cambio es muy estrecho con la sugestión procedente del médico. Bernheim concluye que la neurosis histérica de Charcot no es más que su propia construcción, facilitada por la plasticidad de la neurosis del hipnotizado.

Freud no cuestiona la objetividad de la sintomatología histérica. Estima que “los principales puntos de la sintomatología histérica ya no son sospechables de provenir de la sugestión médica”⁷. En otros textos se encuentran observaciones similares. Además, parece un hecho demostrado que los fenómenos histéricos tienen su raíz en procesos

⁶ Idem, en la versión francesa, p. 95.

⁷ Idem., p. 91. [S. Freud, “Prólogo a la traducción de H. Bernheim, *De la sugestión*” (1888 [1888-89]), op. cit, p. 85].

fisiológicos. Da por sentado que la sintomatología histérica tiene un fundamento objetivo, real y no falseado por la sugestión del observador. Por lo tanto, corresponderá a la escuela de la Salpêtrière demostrar que los fenómenos observados nada deben al observador. Por otra parte, discrepa con Bernheim sobre el carácter psíquico de los síntomas estudiados. Demuestra que existen fenómenos fisiológicos reales que suscita el gran hipnotismo de Charcot y que la tesis de Bernheim no los explica en absoluto. Si bien reconoce que, en ciertos casos, hay manifestaciones de la sugestión, subraya que también existen fenómenos objetivos. Por cierto, reconoce a la sugestión una comprensión relativamente clara de los fenómenos, mientras que la fisiología, hasta el presente, mantiene su opacidad al respecto.

Formula la siguiente explicación de la sintomatología histérica “espontánea”:

[...] Por vía de tales autosugestiones se generan las parálisis histéricas espontáneas, y la inclinación a ellas caracteriza a la histeria mejor de lo que lo haría la sugestionabilidad por el médico; y aquélla no parece correr paralela con ésta⁸.

La hipótesis de Bernheim es admisible en algunos casos. Autosugestión mediante, el hipnotizado se convierte en su propia marioneta. Por la vía de la sugestión regula su relación a sí. Se determina frente a sí mismo mediante la producción de síntomas de su cosecha. En modo alguno sometido a una influencia externa, por esa vía, el hipnotizado se convierte a sí mismo en una forma de sí que no era al comienzo. Se transforma a partir de que regula su relación a sí. Poco importa entonces la opción fisiologista de Freud contra la de Bernheim. En el caso de las parálisis histéricas espontáneas, se deslinda de Bernheim y de Charcot. No cree en la sugestión producida por una influencia externa o por una causa fisiológica interna. Los hipnotizados ya no son marionetas que el hipnotizador instrumentaliza, sino sujetos que dan su asentimiento a una influencia externa. Al fin de cuentas, no hacen más que sugerirse lo que les sucede.

⁸ Idem., p. 95. [Ibidem, p. 89].

Freud acuña una posición original. Su opción científica (por lo fisiológico contra lo psíquico) lo lleva a valorizar una subjetividad que, más que sucumbir a una influencia, se la sugeriría a sí misma. ¿Insinúa entonces que la hipnosis es una práctica de sí? Grande es la tentación de rendirse a semejante hipótesis. Cabe pensarla cuando advierte, contra los teóricos de la hipnosis, que no se trata de una simple sugestión, ni es la sola manifestación de una estructura neurótica a la que el sujeto está sometido. La verdad de la hipnosis sería que el sujeto le aportaría maliciosamente su grano de sal.

Desde Freud

Esta versión *ad se* que Freud sugiere, ¿es un momento inaugural que lo conducirá al descubrimiento del psicoanálisis? Suponiendo que tal sea el caso, ¿en qué va a consistir ese descubrimiento? El movimiento inaugurado por Freud abre el campo de la relación del sujeto con la verdad. Al menos, ésta es la lectura foucaultiana del descubrimiento freudiano, como lo muestra el siguiente pasaje de *La hermenéutica del sujeto*:

[...] él fue [Lacan], creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. [...] ⁹.

Se lee “desde Freud”. ¿Qué dice ese “desde”? Indica que Lacan se sirve de Freud como punto de referencia en la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad y que esta cuestión ha sido abierta por Freud. Con éste se inicia una manera de tratar el sujeto, la verdad y sus relaciones que sólo Lacan retomará después. Foucault se apoyará en ese “desde” para construir su versión del psicoanálisis, centrada en la noción de resurgimiento.

⁹ Michel Foucault, “Cours du 6 janvier 1982”, in *L’herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982*, coll. Hautes études, Seuil, Gallimard, Paris, p. 31. [Michel Foucault, “Clase del 6 de enero 1982”, *La hermenéutica del sujeto*, Curso del Collège de France, 1981-1982, edición establecida bajo la dirección de Francois Ewald y Alejandro Fontana, por Frédéric Gros, traducción de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005, p. 41; la misma edición y traducción fue publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 2002].

Esta versión es postcartesiana, pues hay en Foucault un momento cartesiano. El 6 de enero de 1982, al comenzar su curso *La hermenéutica del sujeto*, describe ese momento como un momento de mudanza decisivo. Antes, el sujeto no era capaz de verdad. Sólo podía acceder a la verdad transformándose, saliendo de sí mismo para convertirse, modificarse antes de estar en condiciones de dejarse alcanzar por su estallido iluminador. Descartes produce un vuelco en la inquietud de sí por el cual se borra una subjetividad afectada por la ineptitud para la verdad, en beneficio de otra con capacidad de recibirla *directamente* en forma de saberes certificados surgidos de su método.

Hay similitud entre Lacan y Foucault acerca de la existencia de tal momento. Para Lacan, sin embargo, ese momento no se extiende en el tiempo, como es el caso para Foucault. Lacan, fiel en esto a Koyré, es mucho más terminante sobre la naturaleza del momento que, más que progresivo, es un momento bascular del que nace la ciencia moderna. Tanto para uno como para el otro, el cambio se producirá en el interior de los saberes posteriores. Para Lacan serán los saberes acumulativos que aporta la intuición; para Foucault será, en general, el conocimiento. En ambos, el momento cartesiano inaugura la producción de un nuevo sujeto.

Lacan ve en el momento cartesiano el aislamiento de un sujeto puro, sujeto evanescente que se esfuma apenas producido¹⁰. Foucault encuentra en el sujeto del momento cartesiano un sujeto cognoscente. Ni puro ni evanescente, carece de una estructura marcada por lo efímero. Su estructura es producto del conocimiento mismo. Sujeto del conocimiento, por lo tanto sapiente, da testimonio de su aptitud para la verdad. Sujeto puro, evanescente, en Lacan, sujeto consistente del conocimiento en Foucault, dotado de la capacidad de acoger la verdad. Hasta aquí llega la similitud entre Lacan y Foucault. Esos sujetos, si bien de hechura inédita, divergen en su esencia: uno se evapora en el latido del *sum* que, apenas emitido, se disipa; el otro se desarrolla y la verdad, lejos de cuestionarlo,

¹⁰ Jacques Lacan, "Petit discours aux psychiatres", 10 novembre 1967, in *Pas-Tout Lacan*, site elp, <http://www.ecole-lacanienne.net>: "À partir de ce moment là la science est née, corrélatrice d'une première isolation du sujet pur, si je puis dire. Ce sujet - pur - bien sûr, n'existe nulle part, sinon comme sujet du savoir scientifique". [Jacques Lacan, "Petit discours aux psychiatres", 10 de noviembre de 1967, *Pas-Tout Lacan*, sitio de la elp, <http://www.ecole-lacanienne.net>: "A partir de ese momento nace la ciencia, correlativa de un primer aislamiento del sujeto puro, por así decirlo. Desde luego, ese sujeto —puro— no existe en ninguna parte, sólo como sujeto del saber científico"].

más bien lo conforta por vía del conocimiento que se torna accesible gracias a su capacidad de acogerla.

El momento cartesiano de Foucault lo conduce a realizar un corte temporal entre el antes y el después de Descartes. Le permite adjudicar al psicoanálisis el estatuto de saber postcartesiano. No obstante, no le dará el estatuto de saber puro¹¹. El psicoanálisis será una forma de saber afectada por resurgimientos de la espiritualidad. Esos resurgimientos son otros tantos retornos a la era cartesiana de formas de la espiritualidad que el momento cartesiano no supo erradicar del campo de los saberes científicos. Confirman el fracaso relativo de Descartes debido a la reaparición, en el dominio que él abre, de formas que supuestamente debía excluir. La versión foucaultiana del psicoanálisis adquiere, con el término de resurgimiento, una connotación casi física. El resurgimiento es tanto una presión como una reaparición de lo que ha desaparecido¹².

En las formas de saber, Foucault distingue la verdadera ciencia de la falsa. La falsa ciencia es demasiado espiritual. Siempre exige al sujeto que se transforme para adquirir la aptitud de recibir la luz de la verdad¹³. La verdadera ciencia no reclama una transformación semejante. En modo alguno modifica al sujeto porque éste es, de entrada, apto para recibir ese conocimiento. El conocimiento que extrae de la ciencia le transmitirá una chispa de verdad que no ha de iluminarlo. A juicio de Foucault, la verdadera ciencia transmite el conocimiento y su verdad aferente a un sujeto ya capaz de recibirla, sin que ello cause el menor impacto en su ser. ¿El psicoanálisis es entonces una falsa ciencia? ¿Dado que, ciertamente, escapa al estatuto cartesiano de la no transformación previa del sujeto para acoger la verdad?

Foucault no confunde forma de saber con ciencia. Hay formas de saber que no son ciencias y que, sin embargo, responden a los criterios de la temporalidad postcartesiana. Esas formas de saber tienen un estatuto relativamente impreciso. No obstante, Foucault advierte en ellas algunas exigencias de la espiritualidad¹⁴. De modo que el psicoanálisis sería una

¹¹ Michel Foucault, "Cours du 6 janvier 1982", in *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982*, coll. Hautes études, Seuil, Gallimard, Paris, p. 29. [Michel Foucault, "Clase del 6 de enero 1982", *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., pp. 38-39].

¹² Idem, p. 30-32. [Ibidem, pp. 39-42].

¹³ Idem, p. 30-32. [Ibidem, pp. 39-42].

¹⁴ Idem. [Ibidem, p.40].

forma de saber afectada por un resurgimiento de la espiritualidad que lo caracterizaría como una falsa ciencia.

Para Lacan no hay en el psicoanálisis resurgimiento alguno de la inquietud de sí. Al menos no utiliza ninguno de los términos propios de Foucault. Esto requiere establecer una distinción. Según Lacan, el psicoanálisis sería la consecuencia directa de la invención del sujeto puro por Descartes. El psicoanálisis constituiría un segundo tiempo después de Descartes, el tiempo de Freud, que ya no sería el de su pureza en la evidencia del saber certificado, sino el de su división, división entre ciencia y verdad. Freud reposicionaría así a la verdad. Para él, ésta se desplaza fuera del conocimiento. El sujeto freudiano se halla dividido entre el saber sobre sí mismo que puede eventualmente descubrir y la verdad que, decididamente, escapa al saber¹⁵. La relación entre sujeto dividido y sujeto del conocimiento no es homóloga. En Foucault no hay ese desplazamiento del lugar de la verdad fuera del saber, como lo hay en Freud. Para Foucault, el saber es portador de verdad.

Esta tesis del resurgimiento de la inquietud de sí en el seno de los saberes modernos como definición del psicoanálisis no es de Lacan, sino de Foucault. Aunque se trata de una forma de saber afectada por ese resurgimiento, el psicoanálisis no llega a ser por eso una forma de espiritualidad. Pertenece a esas formas de saber que mantienen abierta la cuestión de las condiciones de acceso a la verdad, dado que ese acceso no existe *a priori*. Foucault se pregunta:

¿Se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, plantear la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad que —en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad y de

¹⁵ Jacques Lacan, “La science et la vérité”, in *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 855-877; “Séance du 1^{er} décembre 1965”, in *L’objet de la psychanalyse*, version Roussan, 2006; aussi dans *Cahiers pour l’analyse*, n°1, cercle d’épistémologie de l’ENS, janvier 1966. On peut aussi se reporter à la séance du 1^{er} décembre 1965 de ce séminaire, in *Sténotypies*, Bibliothèque, site de l’elp, <http://www.ecole-lacanianne.net>. [Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1975, pp. 834-856; “Sesión del 1º de diciembre de 1965” del seminario *L’objet de la psychanalyse*, versión Roussan, 2006; y en *Cahiers pour l’analyse*, N° 1, Círculo de epistemología de la Escuela Normal Superior, enero de 1966. También se puede consultar la sesión del 1º de diciembre de 1965 de ese seminario, *Sténotypies*, Bibliothèque, sitio de la elp, <http://www.ecole-lacanianne.net>].

la *epimeleia heautou*— no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento?¹⁶.

El resurgimiento del que habla Foucault no puede menos que estar enmascarado por los términos que emplean Lacan y Freud antes que él, términos del gesto cartesiano de erradicación de la espiritualidad. Según Foucault, esto entraña una aporía interna del psicoanálisis que insiste en una terminología postcartesiana que le impide descubrir lo que lo obsede.

¿Por qué entonces esta forma de saber obsedida por el resurgimiento de la espiritualidad no encuentra los medios de inventar los términos adecuados para ese resurgimiento? ¿Por qué el psicoanálisis no restablece por sí mismo el vínculo con la inquietud de sí? Foucault responde que no solamente los términos enmascaran el resurgimiento. Un cierto número de formas sociales también han enmascarado las condiciones de la espiritualidad propias de esta forma de saber:

La idea de una posición de clase, de efecto de partido, la pertenencia a un grupo, la pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación del analista, etcétera, nos remiten sin duda a las cuestiones de la condición de la formación del sujeto para tener acceso a la verdad, pero se las piensa en términos sociales, en términos de organización. No se las piensa en el filo histórico de la existencia de la espiritualidad y sus exigencias. Y al mismo tiempo, por otra

¹⁶ Michel Foucault, “Cours du 6 janvier 1982”, in *L’herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982*, coll. Hautes études, Seuil, Gallimard, Paris, p. 30-31. Peu avant ce passage, Foucault dit: “C’est-à-dire que, en des termes qui sont bien entendu absolument étrangers à la tradition historique de cette spiritualité, [...] c’est-à-dire en des termes qui étaient ceux du savoir analytique lui-même, [Lacan] a essayé de poser la question qui est historiquement, proprement spirituelle: la question du prix que le sujet a à payer pour dire le vrai et la question de l’effet sur le sujet du fait qu’il a dit, qu’il peut dire et qu’il a dit le vrai sur lui-même. En faisant resurgir cette question, je crois qu’il a effectivement fait resurgir à l’intérieur même de la psychanalyse la plus vieille tradition, la plus vieille interrogation, la plus vieille inquiétude de cette *epimeleia heautou*, qui a été la forme la plus générale de la spiritualité». [Michel Foucault, “Clase del 6 de enero 1982”, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 42. Poco antes de este tramo Foucault dice: “(...) Es decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, (...) en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad. (...)”, op. cit., pp. 41-42].

parte, el precio pagado por trasponer, reducir esas cuestiones “verdad y sujeto” a problemas de pertenencia (a un grupo, una escuela, un partido, una clase, etcétera), fue, desde luego, el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto¹⁷.

La máscara consiste, sobre todo, en el olvido que padece el psicoanálisis de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto. La terminología que permite pensar las condiciones del acceso del sujeto a la verdad ha virado hacia preocupaciones sociales y organizativas que alimentaron ese olvido y le impidieron centrarse en el filo *histórico* de la existencia de la espiritualidad. De modo que si el psicoanálisis no extrae de sí mismo el lazo que lo vincula a la inquietud de sí, es por desconocimiento del resurgimiento que lo atraviesa, por olvido del filo que supone toda interrogación sobre las relaciones del sujeto con la verdad, relaciones inauguradas por Freud y restablecidas por Lacan. Entre los dos se habrá producido la organización, con la inevitable cofradía de la pertenencia y de la formación que aquélla engendra.

A juicio de Foucault, tanto en Lacan como en Freud hay un *esfuerzo* por conseguir formas sociales del olvido que el psicoanálisis engendró a fin de enmascarar el filo histórico de la existencia de la espiritualidad, cuando supuestamente debía restablecer ese filo en condiciones históricas desfavorables en razón del advenimiento logrado del sujeto cartesiano.

A principios de los años '80 Foucault presenta el psicoanálisis como una forma de saber particular, marcada por el resurgimiento de la inquietud de sí, pero incapaz de reconocerlo debido a las formas sociales que ha adoptado y a su terminología. Foucault apela a una crítica de su organización, un retorno al filo histórico de la espiritualidad que lo atraviesa y a la reinención de su vocabulario. Sus términos deben surgir del lenguaje del conocimiento contemporáneo para retomar una tradición *histórica* que se inició mucho antes de Freud y Lacan. Para que se pueda decir “desde Freud”, conviene —según Foucault— tomar en cuenta el necesario y resurgente “antes de Descartes”.

¹⁷ Idem. [Ibidem, p.41].

La verdad

La posición de Freud sobre la autosugestión muestra ya que ha tomado en consideración un movimiento de retorno del sujeto sobre sí mismo. Como se advierte, el análisis foucaultiano no es el de Lacan, al menos en los términos que Foucault propone. Sujeto, verdad y su relación, son temas que se interrogan a lo largo de todo el seminario de Lacan.

Un ejemplo, entre muchos otros, permite localizarlo. A su manera, Lacan lo señala muy tempranamente en Freud. En la sesión del 25 de noviembre de 1959 comenta el texto de 1895, el “documento $\phi\psi\omega$ ” titulado *Proyecto de psicología (1950[1895])*. Véase este primer pasaje:

[...] Es allí, al designar su primera penetración en la oscuridad hacia esa *Wirklichkeit* en torno a la cual formula su pregunta, es allí donde se hallan el resorte y el relieve y la acción de toda esta construcción que, aparte de su aridez, [...] les pido [...] que perciban que nos encontramos, bajo esta forma fría, abstracta, escolástica, complicada, ante un texto en el que late una experiencia y que esta experiencia es en el fondo, por su naturaleza, una experiencia de orden moral¹⁸.

La verdad que en 1959 Lacan descubre en el texto de Freud es el final de un camino. En modo alguno es una verdad revelada. No aparece a primera vista. Anida al término de un camino oscuro que no se toma prestado, sino en el que se penetra como en una jungla. Es un mundo opaco y no hay ninguna seguridad de que algo se encontrará. Al mantener la palabra alemana *Wirklichkeit*, Lacan se abstiene de cualquier traducción que haría creer que se ha encontrado su sentido. Freud penetra la oscuridad en dirección a un “no conocido”, a una *x*. Lo único que Lacan podrá decir al respecto es que sería apresurado dar a esas notas incompletas, arrojadas en dos libretas antes de su envío a Fließ, el estatuto de un documento

¹⁸ Jacques Lacan, “Séance du 25 novembre 1959”, in *L'éthique de la psychanalyse*, site de l'elp, <http://www.ecole-lacanienne.net>, transcription de Jacques Alain Miller, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986, p. 38 [Jacques Lacan, “Sesión del 25 de noviembre de 1959”, *L'éthique de la psychanalyse*, Bibliothèque, Sténotypies, sitio de la elp, <http://www.ecole-lacanienne.net>, p. 23 o 52 (esta versión del seminario tiene dos numeraciones, una en el margen superior, otra en el inferior); *La Ética del Psicoanálisis*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, traducción de Diana Rabinovich, Paidós, Buenos Aires, 1988, pp.40-41. En relación a las citas que a partir de ahora el autor hace de las versiones estenográficas, la traducción es nuestra].

científico, pero que, en cambio, tienen un propósito moral. Su objetivo no es el conocimiento —cuyo estatuto existe—, sino la verdad misma en su relación con el sujeto. La penetración de Freud se dirige a un lugar, un *topos* de la verdad que no es en sí mismo alcanzable. Con su documento, Freud avanza sin red por un dominio desconocido con ese objetivo como única brújula. Lacan coincide con Foucault en ese punto. En Freud se encuentra un gesto inaugural, una primicia que abre un nuevo campo en la relación del sujeto con la verdad.

Esto no es una novedad en Lacan. En la sesión del 2 de febrero de 1955 señala el punto de fuga de la experiencia analítica basándose en la distinción heurística entre el ser y el objeto:

Tienen ustedes razón al decir que es la misma cosa [para el psicoanálisis y la física]. Sin embargo, esto no quiere decir que, para nosotros, el ser humano se desvanezca. Precisamente ustedes deben saber, como filósofos¹⁹, que el ser y el objeto no son en absoluto la misma cosa. Ahora bien, si hay justamente alguna cosa, una experiencia que nos muestra en perspectiva la dirección en que se puede situar este ser que, desde luego, desde el punto de vista científico no podemos aprehender, que no es del orden científico, se trata no obstante de una experiencia que designa, por así decirlo, su punto de fuga, el sentido en el que se encuentra y que subraya que el hombre para nada es un objeto sino un ser realizándose, algo de otro modo metafísico²⁰.

He aquí al analista filósofo. Si se sirve de la filosofía es para distinguir el objeto del ser del hombre. Esta distinción no es contingente, tiene raíces en la experiencia del análisis que, si es científica pues tiene un método y un objeto (el inconsciente), construye un punto de fuga, determina un sentido, provee una orientación *hacia* —retomo los términos de Lacan—, una realización en curso del ser del hombre (es el término provisorio que emplea aquí). La experiencia permite señalar lo que en

¹⁹ Il s'adresse là à Lefèbvre-Pontalis et à Valabrega, mais aussi à tout son auditoire du séminaire. [Se dirige a Lefèbvre-Pontalis y a Valabrega, pero también a todo el auditorio de su seminario].

²⁰ Jacques Lacan, "Séance du 2 février 1955", in *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, sténotypie du séminaire, site de l'elp, <http://www.ecole-lacanianne.net>, p. 9; cf. transcription de Miller, Livre 2, Seuil, p. 130. [Jacques Lacan, "Sesión del 2 de febrero de 1955", *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Bibliothèque, Sténotypies, sitio de la elp, <http://www.ecole-lacanianne.net>, p. 9; *El Yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, texto establecido por Jacques Alain Miller, traducción de Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1983, p. 163].

un cuadro constituye el punto de fuga. Ese punto organiza su construcción. Sólo es advertible cuando el cuadro se ha terminado. Ese punto designa un ser realizándose. La experiencia, que se prevé física, tiene un objetivo que se encuentra al costado de la física, es meta-física *al costado* de la física y es la realización del ser del sujeto. El psicoanalista sería físico por su método y, a la vez, filósofo por el objetivo de su experiencia.

La *Wirklichkeit* sería el lugar de ese objetivo. Se descubre en el movimiento de la experiencia que Freud halló en el oscuro camino de su penetración²¹. Más aún, introduce desde entonces, en el corazón de la experiencia freudiana, la duda con su correlato, la búsqueda de la verdad. Descartes entra en la liza. Que la experiencia sea de orden moral —hecho que se puede advertir o no— dimana del movimiento de esa penetración en la oscuridad.

La verdad una vez más, pero con un desarrollo de sus características. Esta vez nos encontramos con un momento de definición de esta verdad por parte de Lacan. Que Freud, al penetrar en la oscuridad, se dirija a Fließ poco importa puesto que “conversa consigo mismo o con Fließ lo cual, dado el caso, es prácticamente lo mismo”²². Lacan se interroga: “¿Acaso en el análisis buscamos otra cosa que una verdad liberadora?”²³. No tergiversa. Liberadora, por cierto, lo es. Pero también es la más particular. Esa particularidad radica en cinco puntos:

1. Es siempre nueva (“para cada uno se presenta en su íntima especificidad”).
2. Tiene el carácter de un *Wunsch* imperioso (“al que nada se podría oponer, lo que de algún modo permite juzgarlo desde afuera”).
3. Es el verdadero *Wunsch* (“al comienzo de un comportamiento extra-viado, de un comportamiento atípico”).
4. Tiene un carácter irreductible que no soporta su inclusión en otra normativa que la de una experiencia de placer o de pena (“de una experiencia última de la que éste [ese *Wunsch*] surge y a partir del cual se conserva en la profundidad del sujeto de manera irreductible”).
5. Carece de todo carácter de ley universal, por el contrario, posee el de la ley más particular; la única universalidad admisible en este caso es que esa

²¹ Terme emprunté à Freud. Cf. *OC*, VII, f, 665 [Término tomado de Freud].

²² Jacques Lacan, “Séance du 25 novembre 1959”, in *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit. [Jacques Lacan, “Sesión del 25 de noviembre de 1959”, *L'éthique de la psychanalyse*, op.cit. p.21 o 50; Paidós, p. 39].

²³ *Idem*. [Ibidem, p. 11 o 40; Paidós, p. 34].

particularidad se halla en cada ser humano (“allí lo encontramos bajo una forma que hemos calificado de fase regresiva, infantil, irrealista, con ese carácter de pensamiento librado al deseo, al deseo tomado por la realidad”)²⁴.

La verdad que Lacan descubre en Freud está marcada por la particularidad. Pero al despojarla de su carácter universal nos enfrenta con un interrogante. ¿Es ello posible? ¿Qué sería una verdad *siempre* nueva? ¿Cómo reconocerla? Y luego, ¿qué es la ley *más* particular? En la lectura que Lacan hace de Freud hay discordancias en forma de aporías que singularizan la verdad. Cabe preguntarse cómo es posible la relación del sujeto con tales verdades. Esto excluye desde el vamos la posibilidad de estimar, como hace Foucault, que la verdad es universal.

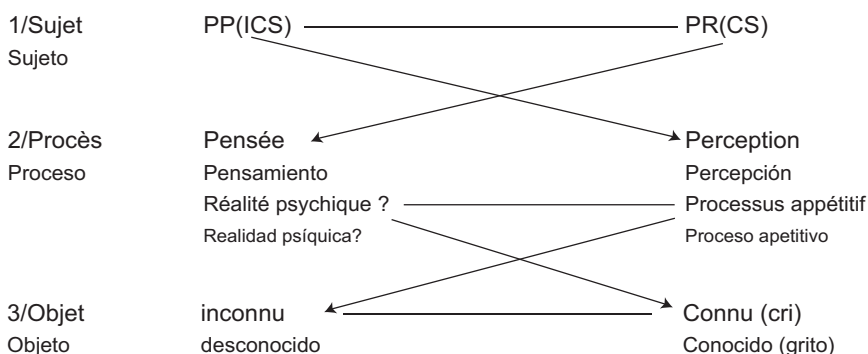
En la misma sesión Lacan propone un esquema que articula las correlaciones entre las diversas instancias que Freud postula en el “documento $\phi\psi\omega$ ”. Las clasifica en tres categorías: sujeto, proceso, objeto. He aquí las tres versiones de ese esquema²⁵:

Schéma 1

Esquema 1

(Sténotypie JL)

Stenotipia JL



²⁴ Idem. [Ibidem, p. 12 o 41; Paidós, p. 35].

²⁵ Ces trois versions sont, la première celle de la sténotypie de la séance du 25 novembre 1959, du séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, telle qu'on la retrouve sur le site de l'elp, <http://www.ecole-lacanienne.net>, la seconde celle de la transcription par Jacques-Alain Miller, version Seuil, op. cit., p.44, la troisième a été établie par Jean-Christophe Weber et moi-même. PP et PR valent pour Principe de plaisir et Principe de réalité. [La primera de estas tres versiones figura en la stenotipia de la sesión del

Schéma 2

Esquema 2

(Version Seuil)

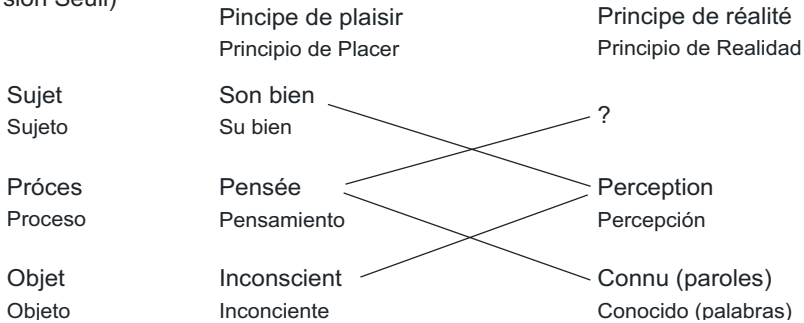
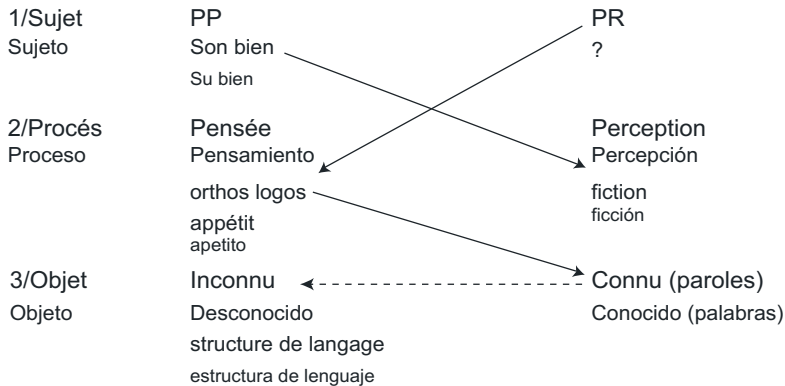


Schéma 3

Esquema 3

(établi)



El sujeto presentado en este doble entrecruzamiento no es aún el sujeto barrado. Lacan lo define como sustancia de una experiencia o sujeto de una experiencia que “corresponde a la oposición principio de realidad, principio de placer”²⁶. Este sujeto presenta ya una línea de fractura marcada por la oposición de los dos principios que lo atraviesan y lo

25 de noviembre de 1959, del seminario *L'éthique de la psychanalyse*, tal como se halla en el sitio de la elp, <http://www.ecole-lacanienne.net>, p. 33 o 62; la segunda corresponde al texto establecido por Jacques-Alain Miller, Paidós, op., cit., p. 47; la tercera ha sido establecida por Jean-Christophe Weber y George-Henri Melenotte. PP y PR valen por Principio de placer y Principio de realidad].

²⁶ Idem. [Ibidem, p. 33 o 62; Paidós, p. 46].

determinan al mismo tiempo. Al desenvolverse conforme a esas dos categorías, la experiencia subjetiva se divide, de lo que da cuenta la distribución de los términos de esta experiencia en dos columnas del esquema. Por poco que uno se atenga a lo dicho por Lacan en esa sesión del 25 de noviembre de 1959, se comprueba que no aborda las relaciones del sujeto con la verdad del mismo modo que Foucault después. Hay una aporía interna en cada uno de esos términos: la verdad es una particular exclusiva de todo universal y el sujeto está dividido por una oposición constitutiva.

El análisis de este esquema muestra que esa concepción de Lacan no se sostiene, ni respecto del sujeto ni en lo que hace a la verdad. Se desprende una relación entre sujeto y verdad que flaquea por la falta de términos consistentes que la definan. Lacan retoma a Freud correctamente en cuanto a los términos sujeto, verdad y su relación. “Siente” que la experiencia del “documento $\phi\psi\omega$ ” es de orden moral, pero no confirma para nada ese sentimiento y más bien se empeña en contrariarlo para descubrir la fragilidad del suelo que Freud recorre, trátese del sujeto o de la verdad.

[...] El *orthos logos* del que se trata para nosotros es la manera en que les enseño a articular lo que pasa en el inconsciente, es el discurso que se sostiene a nivel del principio de placer. Es en relación con ese “orthos”, entre comillas irónicas, que el principio de realidad debe guiar al sujeto para que culmine en una acción posible²⁷.

Sólo le queda la ironía. En efecto, este pasaje podría leerse como una recomendación. Si tropiezan con el *orthos*, pónganle comillas. Serán comillas irónicas. De ese modo advertirán, al menos, con qué espíritu Freud ha manejado esas palabras imponentes: *principio, placer, realidad*. ¿Y por qué no asociarles *verdad, sujeto y relación*? Adelante, señores analistas filósofos. No tienen elección. Todos esos términos sólo son los de una fábula necesaria²⁸ para que encuentren su brújula en el camino hacia la *Wirklichkeit*.

²⁷ Idem. [Ibidem, p. 26 o 55; Paidós, p. 42].

²⁸ Nicolas Grimaldi, *Descartes et ses fables*, Puf, Paris, 2006.

Resto, cicatriz y derrame De cómo el cuerpo se inmiscuyó en la teoría freudiana¹

Jorge Baños Orellana

No existe ceguera válida para quien trata de defender las prerrogativas de la abstracción.
Georges Bataille, “El lenguaje de las flores”.

Es tentador leer el artículo de José Assandri “Georges Bataille, la revista *Documents* y las moscas”, aparecido en el n° 38 de *Litoral*, como el preludeo a una posible revisión crítica y puesta en valor del *Tagrest* (el resto diario) freudiano. Pues la exaltación que a Bataille le merece el carácter insumiso del residuo y de lo inútil, pone patas para arriba el descuido habitual que, por su carácter necesariamente anodino e insignificante, recibe el *Tagrest*.

Freud lo describió sucesivamente como “representación inofensiva”, “elemento trivial”, “contenido cualquiera” o “impresión reciente del tipo más indiferente”, y siempre sirviendo de máscara al deseo impronunciable. A modo de tarjeta de presentación, en *La interpretación de los sueños* lo compara con un médico fracasado que lucra prestando su matrícula profesional como pantalla: “la situación se parece a aquella en que se encuentran en nuestra patria los odontólogos norteamericanos, quienes no pueden ejercer su profesión si no se valen como subterfugio y como cobertura frente a la ley, de un doctor en medicina promovido en debida forma. Y así como no son precisamente los médicos de mayor

¹ Jorge Baños Orellana hizo surgir este texto desde su presentación de *Litoral* N° 38, “Los puntos sobre las íes. Georges Bataille: el extremo de lo posible”, que tuvo lugar el 14 de junio de 2007 en el Museo Roca, Buenos Aires, Argentina. Vaya acá nuestro agradecimiento a su disertación en aquella oportunidad, como también a aquellos que lo invitaron a efectuarla: Diana Calzaretto y Julio César Ravizza [N.E.].

clientela los que pactan esas alianzas con los dentistas, tampoco en lo psíquico se escogen para encubrir una representación reprimida aquellas representaciones concientes o preconcientes que han atraído sobre sí en medida considerable la atención”². ¿Pero para qué, para quién, el *Tagrest* es vana distracción? Para la censura del yo del soñante, esa instancia tan fácil de engañar por su engreimiento como un burócrata del Ministerio de Salud del Imperio austro-húngaro de 1900. ¡No debería poder decirse lo mismo de un analista!

Sin embargo, al analista no le queda otra alternativa si admite que: “En última instancia, los restos diurnos no son más que elementos, signos que utiliza el deseo inconsciente”, tal como concluye la fórmula canónica del *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis. Es claro que ese “no son más que” adscribe a la preceptiva del funcionalismo: ni huesos ni sobras ensuciarán el plato de la producción de mercaderías o de símbolos. El *Tagrest* queda definido como un útil cuyo rendimiento no deja limaduras. Semejante economía de los signos y las cosas encuentra un tope empecinado en el pensamiento a contrapelo de Bataille.

Su oposición aparece en estado naciente en las intervenciones para la revista *Documents* y culmina en la teoría del gasto o, si se prefiere, en la amistad de Bataille con Walter Benjamín, el otro gran teórico del valor epifánico de las ruinas. Para ambos, las cenizas que el taylorismo barre bajo la alfombra, no sólo son imposibles de esconder, sino que son brasa inextinguible. Por eso a Benjamín no le interesaban los pasajes comerciales de París por lo que habían sido durante su brillo decimonónico, sino por el estado decadente que exhibían en 1930, por la metamorfosis del valor de su mercadería devenida obsoleta y de su arquitectura hipnótica, por entonces al borde del escombros. Pues lo que para la generación de los padres o de los abuelos era el objeto cotidiano del consumo, para los hijos y nietos deviene mitología. El sujeto de la historia capitalista prescinde de las tradiciones milenarias pues, para soñar, dice Benjamín, le alcanza con lo pasado de moda unas pocas décadas atrás: “Tarea de la infancia: introducir el nuevo mundo en el espacio simbólico. Pues el niño puede hacer aquello de lo que el adulto es completamente incapaz: reconocer lo nuevo. Para nosotros las locomotoras tienen ya un

² Sigmund Freud [1900], “La interpretación de los sueños”, en *Obras Completas*, T.V, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 555.

carácter simbólico, porque las encontramos en la infancia. Para nuestros niños lo tienen los automóviles, en los que nosotros sólo hemos captado el lado elegante, moderno desenfadado”³. Luego, para el *Libro de los pasajes*, la misión del intelectual crítico deberá orientarse al descifrado de tales señales por su potencial revolucionario: “El despertar venidero está, como el caballo de madera de los griegos, en la Troya de lo onírico”⁴. Si los cuentos de Poe fuesen nuestra grilla, diríamos que Laplanche y Pontalis son lectores de “El caso del señor Valdemar”, donde al muerto que habla se le practica un pase mágico para convertirlo en restos mudos; mientras que Bataille y Benjamín son lectores de “El corazón revelador”, donde los restos del cadáver de un crimen perfecto comienzan repentinamente a hacerse escuchar, apropiándose del desenlace.

Quizás deberíamos, entonces, colocar bajo un signo de interrogación el presunto carácter expelible del *Tagrest* en la interpretación analítica. ¿Qué alcance darle a expresiones tales como: “Separo entonces restos diurnos y pensamientos oníricos latentes, designando con este último título, en armonía con nuestro uso anterior, a todo cuanto averiguamos a raíz de la interpretación del sueño, mientras que los restos diurnos son sólo una parte de aquellos”?⁵ Además, habría que revisar la extensión de su dominio. ¿Cuál es el reino del *Tagrest*? Indudablemente el de la fábrica de la puesta en imágenes del sueño, como Freud lo señala precisándole incluso un rol de empresario y no de socio capitalista. Sin embargo, desborda esas fronteras. Habrá que sumar al dominio de su influencia el *trabajo* de la vigilia, en particular en el campo de las figuraciones de la abstracción teórica. Es justamente en figuras retóricas, con frecuencia ingobernables para los autores y casi siempre imperceptibles para los lectores, donde el *Tagrest* alcanzaría el poder más silencioso y triunfal.

Bataille leído como director de cine mudo

Como se anuncia en el título, procuraré ejemplificar ese imperio del *Tagrest* en la producción teórica de Freud (y secundariamente de Lacan);

³ Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p. 395 (ms. K 1a, 2).

⁴ Op. cit., p. 397 (ms. K 2,4).

⁵ Sigmund Freud [1915-16], “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, *Obras Completas*, T. XV, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, 14ª conferencia. [El subrayado en cursivas es mío].

sin embargo, para destacar mejor de qué se trata este ejercicio, revisitemos las ilustraciones de “Georges Bataille, la revista *Documents* y las moscas”, en el n° 38 de *Litoral*. ¿A qué viene su secuencia de cuatro fotografías, que alternan una imagen de primer plano y otra de primerísimo primer plano de moscas con otras dos que muestran dos planos generales del apilamiento ordenado de esqueletos de monjes en las galerías de una iglesia romana? Ante todo, es la reproducción fiel del modo en que Bataille ilustró uno de sus artículos de *Documents*, “El espíritu moderno y el juego de las transposiciones”. Pero no fue por mera disciplina filológica que se tomaron tantos cuidados, sino para documentar la impresión de que Bataille delegaba al diseño gráfico la escritura de proposiciones teóricas. De lo que se trata, dice Assandri —siguiendo en esto a Didi-Huberman—, es de recuperar las cuatro fotografías atendiendo a su orden de aparición y emplazamiento, vale decir su montaje original: verlas encadenadas (leerlas) como si se trataran de una sucesión de fotogramas de una película. Se recordará que esa vía habilita a Assandri a concluir que: “Lo que se torna de interés es que los montajes de repulSIONES que practicó Bataille fueron la vía para que pusiera en práctica otro tipo de montajes, en los que él mismo se incluía. Montajes en los que utilizaba otras fotografías, en especial, las del suplicio chino. Para Bataille, esas fotografías marcaron su vida”. Aunque no busco precisar cómo ponía Georges Bataille el cuerpo en la teoría (el libro *Entre Bataille y Lacan: Ensayo sobre el ojo, golosina canibal* fue escrito enteramente para demostrarlo en detalle)⁶, sigamos hojeando “El espíritu moderno y el juego de las transposiciones” a modo de propedéutica para vislumbrarlo mejor en Sigmund Freud.

La mayoría de nosotros no llegaríamos muy lejos observando las cuatro fotografías, de no ser porque el mencionado Didi-Huberman recuperó el dato de que el montaje de las moscas y los esqueletos de las páginas de Bataille respondía a otro montaje, al de una serie de fotogramas de “La huelga” de Eisenstein, publicado meses antes por *Documents* a modo de acto solidario con el director ruso, luego de que las autoridades prohibieran la proyección de su película en el auditorio de La Sorbonne⁷.

⁶ José Assandri, *Entre Bataille y Lacan: Ensayo sobre el ojo, golosina canibal*, El Cuenco de Plata-Ed. Literales, Buenos Aires, 2007.

⁷ Georges Didi-Huberman, *La Ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Bataille*, Macula, Paris, 1995.

“La huelga” era el primer intento eisensteniano de aplicar, al servicio de la política, la llamada teoría del *montaje por asociaciones*. ¿Hay que entender, entonces, que Bataille redoblaba con un *montaje de repulsiones* el homenaje a “La huelga”? Eso es lo que parece decir Didi-Huberman y así lo entendió Yve-Alain Bois. Por eso, en el libro sobre el informalismo escrito junto a Rosalind Krauss, Bois acusará a Didi-Huberman de subestimar la importancia dada por Bataille a aspectos tomados tradicionalmente por secundarios, y contrapondrá la idea de que allí no hubo acuerdo sino declaración bélica: que el montaje de Bataille confrontaba el de Eisenstein⁸.

Como lo explica cualquier manual de cine, para el ruso se había tratado de oponer dos imágenes aparentemente ajenas (por ejemplo, la de los fotogramas de la represión policial de una agitación proletaria a la de los fotogramas de un matadero de ganado) para inducir, en el escenario mental del espectador, la síntesis de una tercera imagen nítida y conclusiva: la de que para garantizar la plusvalía a favor de unos pocos, las fuerzas del orden brutalizan a la mayor parte de la humanidad. Para el francés, en cambio, no había regido el propósito de inducir un salto metafórico superador, una operación sin resto (sin ambigüedades) en la platea de *Documents*. Lo suyo yuxtaponía moscas y huesos en la página impresa para que coexistan (las moscas *en* los huesos) por la vía metonímica, no para que se vuelvan equivalentes (las moscas *son* huesos) por la vía metafórica.

Así, el montaje de repulsiones de Bataille empuja al ojo a acercarse irreverentemente a los esqueletos de los hombres santos, hasta encontrar la misma putrefacción y miasma que en cualquier cadáver: la lupa de los primeros planos de las moscas son el resto irreductible de la carne que el ornato eclesiástico pretende limpiar de sus muertos. Con esta tramitación visual, el director de cine mudo G. Bataille continúa tan antihegeliano como de costumbre: ninguna síntesis hay en su montaje que emancipe (Hegel mediante) al Espíritu de las certezas menores de la conciencia sensible o que asegure (Marx mediante) el rumbo del progresismo social de Eisenstein. “Para Bataille —enfatisa Bois— no hay tercer término, sino un *ritmo de alternancia* entre homología y heterología, entre apropiación y excreción. Cada vez que lo homogéneo levanta la cabeza

⁸ Yve-Alain Bois, Rosalind Krauss, *Formless: A User's Guide*, Zone Books, New York, 1997, pp. 67-73.

y se reconstituye a sí mismo, el trabajo de *lo informe*, del *materialismo de base* y del corte viene a decapitarlo”⁹. Hay residuo, pero el estado de residuo no priva al escombros de atestiguar verdad.

Quisiera destacar que Bataille combate a Eisenstein sin nombrarlo, evitando de esa manera contrariar el voto mayoritario del comité de redacción de *Documents*. Elige hacer la guerra teórica en un terreno ciego para los que defienden las prerrogativas de la abstracción. Es exactamente lo que hizo Jacques Lacan en 1948, en el XI Congreso de psicoanalistas de la lengua francesa, cuando luego de ganar el beneplácito de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP), enfrenta diagonalmente el biologismo del *Más allá del principio de placer* de Freud con la larguísima ponencia “La agresividad en psicoanálisis”. Su confrontación ocurre, en buena medida, a nivel del *Tagrest* de la teoría. Se mueve desde la trastienda en lugar de hacer declaraciones altisonantes en el centro del escenario del concepto. Elige otras luces, otros arneses, otras didascalías. ¿Pero no había que esperar el salto de mata hegeliano (o la ruptura bachelariana o el corte epistemológico althusseriano o la mudanza del paradigma kuhniano) de 1953 para que, con su alejamiento de la SPP, Lacan pueda hacer buena teoría? Además, ¿no es impropio subrayar el biologismo de *Más allá del principio de placer*?

“La curva se está dirigiendo hacia abajo”

Una vez dejados atrás los sesenta y dos años, edad que tenía por cifra segura del término de su vida, parece que Freud substituyó el palpito de padecer una muerte inminente por el de haber entrado en el declive de la decrepitud. El 17 abril de 1923 escribe a Ferenczi: “Me parece que la curva se está dirigiendo hacia abajo desde *Más allá del principio de placer*. En ese trabajo hay todavía un montón de ideas y está bien escrito; [en cambio] *Psicología de las masas* se aproxima a la banalidad, y este *El yo y el ello* es notoriamente oscuro, está artificialmente montado y es de un estilo horrendo”¹⁰. Declaraciones de este tipo, que son las perlas

⁹ Ibidem, p. 71.

¹⁰ Citado en Ilse Grubrich-Simitis, [1993], *Back to Freud's Text. Making Silent Documents Speak*, Yale University Press, New Haven and London, 1996, p. 261.

buscadas por el insomnio de los biógrafos del psicoanálisis, suelen resultar irrelevantes para el analista. ¿Qué valor tiene un autocomentario semejante para quien se forma con la obra de Freud? Un valor enorme, si fuese acertado admitirlo como una apreciación justa; insignificante, en cambio, si se tratara de una autocrítica melancólica, un reclamo de adulación al discípulo o un tanteo heurístico. Podemos suponer que el primer Lacan se hubiese mostrado poco animoso después de leer esta carta, pues encontraba acuerdos inspiradores leyendo *Psicología de las masas* y desafortunadas diferencias leyendo *Más allá del principio de placer*. Los caminos recorridos por Freud para alcanzar una idea y las opiniones que sus resultados le merecían más tarde son datos esenciales para una psicología de la creación, pero no siempre vienen al caso cuando se trata de medir la validez de esa idea. ¿*No siempre o nunca* vienen al caso? Estamos nuevamente en el dilema del resto inútil.

Responder *nunca* es dar el último empujón al desalojo del sujeto, equivale a adherir al postulado del positivismo lógico según el cual el contexto de descubrimiento de una hipótesis no es pertinente para justipreciar la validez de esa hipótesis. En la crítica literaria, la misma asepsia hizo su temporada triunfal cuando los New Critics perseguían la llamada falacia intencional (el error consistente en criticar y juzgar una obra a partir de la intención del escritor y tomando en cuenta si quedó satisfecho o no, en lugar de centrarse en la obra misma)¹¹. Esa filosofía y esa crítica forjaron la espada de dos filos con que el pensamiento anglosajón de la década de 1950 desollaba todo lo que oliera a anécdota. Freud estuvo cerca de empuñarla con veinticinco años de anticipación. La respuesta que dio a Fritz Wittels con sus secuelas muestra lo espinoso que es juzgar una teoría en el cruce de su condición doble: la de haber empezado como ocurrencia perpleja de alguien y la de haberse convertido en doctrina impersonal sobre algo.

“Lo verosímil no es siempre lo verdadero”

En diciembre de 1923, Fritz Wittels, un desertor de la Asociación Psicoanalítica Internacional, entregó a Freud la galerada de una incómoda

¹¹ Cf. William Wimsatt y Monroe Beardsley, *The Verbal Icon*, University Press of Kentucky, 1954, pp. 3-20.

biografía del padre del psicoanálisis. Días después, recibe en retorno una lista de críticas y correcciones. En particular, Freud busca disuadirlo de publicar la conjetura de que *Más allá del principio de placer* no es más que el efecto del duelo por su hija Sophie, muerta a los veintiocho años (“Por cierto, en un estudio analítico sobre otra persona yo abogaré por la misma correlación entre la muerte de mi hija y los itinerarios del pensamiento en *Más allá*. Sin embargo, esa correlación es falsa, *Más allá* fue escrito en 1919, mientras mi hija disfrutaba de una salud floreciente. Ella murió en enero de 1920. En septiembre de 1919 yo hice llegar el manuscrito del libro a varios amigos de Berlín, para que lo leyeran. Sólo faltaba la parte sobre la mortalidad o la inmortalidad de los protozoarios. Lo verosímil no es siempre lo verdadero”)¹².

Empezando por Ernest Jones, los biógrafos que sucedieron a Wittels no se dejaron convencer del todo por esta réplica. En primer lugar, ¿hasta dónde era veraz? Freud pudo haber reaccionado embarazosamente al sentir, vuelto en su contra, el poder de seducción que Wittgenstein detestaba en la mayor parte de las interpretaciones psicoanalíticas. La ingeniosa conjetura Wittels encajaba tan bien en el imaginario freudiano que tenía altas posibilidades de ser aceptada a ciegas por sus adeptos y ser tomada como la refutación de *Más allá*. “Mucha gente frente a esto, sacudirá la cabeza en señal de duda”, le escribe preocupado a Eitingon. Además, incluso si la interpretación del duelo por Sophie daba realmente en el clavo, ¿merecía tanto crédito? ¿No es posible que el dolor supremo de un padre oficie de partera de una verdad? ¿O, acaso, la verdad sólo puede extraerse con las pinzas impasibles del bienestar?

Freud pudo haber rumiado consideraciones semejantes, deduciendo la inutilidad práctica de atacar racionalmente el poder persuasivo de la conjetura y, entonces, a la manera del atizador que arrojara al suelo Wittgenstein como única réplica a una conferencia de Popper, él pudo haberse inclinado a cortar por lo sano con la mentira de que *Más allá* estaba concluido en 1919, excepto el pasaje sobre los protozoarios. De hecho, lo que prevaleció después no fue ni el triunfo de la aclaración de Freud ni el recelo con que se sostuvo que la aclaración era una fábula, sino una reserva menos radical, que leía la respuesta a Wittels de la

¹² Carta de S. Freud a F. Wittels del 18 de dic. de 1923, citada en Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, T. 3, Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 51.

siguiente manera: hacia fines de 1919 solamente estaban listos los primeros cinco capítulos de *Más allá*, restando todavía dos; puesto que el asunto de los protozoarios abre el capítulo seis. Muy recientemente se descubrieron los papeles de la primera versión; pero antes de consultarlos, hagamos memoria de lo influyente que llegó a ser la psicologización de *Más allá* debida a Wittels.

Del análisis del mito al mito teórico

El doctor Max Schur estuvo entre los primeros que restringieron el alcance de la conjetura del duelo, limitando su posible incidencia sólo a las páginas que Freud admitía haber escrito bajo los efectos de la muerte de Sophie. En el segundo tomo de *Sigmund Freud, enfermedad y muerte en su vida y su obra*, Schur se detiene particularmente en la primera página del sexto capítulo (“Todo ser vivo —dice Freud— tiene que morir por causas internas. (...) Estamos habituados a pensar así, y nuestros poetas nos corroboran en ello. Quizás nos indujo a esto la consolación implícita en esta creencia. Si uno mismo está destinado a morir, y antes debe perder por la muerte a sus seres más queridos, preferirá estar sometido a una ley natural incontrastable, la sublime Necesidad, y no a una contingencia que tal vez habría podido evitarse”). Siguiendo la brecha de Schur, Carlos Pérez destacará que en las páginas que siguen a ese nuevo comienzo: “no hay el análisis de un mito sino la producción de un mito teórico (...) [el] de la esperanza de encontrar una muerte por razones internas, es decir, la teoría de la pulsión de muerte”¹³. Y hay que subrayar que la curiosidad de ambos, por éstas y otras varias precisiones secundarias acerca de cómo se generó la escritura de *Más allá*, no responde ni exclusiva ni preferentemente al deseo del biógrafo. No son los enigmas de la vida de Freud, sino los enigmas de la teoría psicoanalítica lo que les incumbe. Se sirven de la información biográfica en tanto recurso para evaluar las ideas de Freud. Para Schur, la incidencia de lo privado en la argumentación de *Más allá* habría apartado a Freud de sus hábitos racionales de exposición (“Lo que resulta pertinente a nuestro tema es el *insólito* método de razonamiento mediante el cual Freud llegó a estos

¹³ Carlos D. Pérez, *La lectura de la sombra. Psicoanálisis / literatura*, Letra Viva, Buenos Aires, 2000, p. 162.

conceptos. Esto sugiere que este ensayo, probablemente más que la mayoría de los otros escritos de Freud, tenía múltiples determinantes de su vida íntima. El punto en el que Freud se apartó de su exposición empírica y firmemente razonada, se encuentra relacionado con su empleo del concepto del principio de placer en el contexto de sus especulaciones”¹⁴. Con todo, Schur no se expide acerca de la validez del resultado: la hipótesis de la pulsión de muerte. Pérez, en cambio, sostiene que el registro del resultado sería exclusivamente sintomático: al menos en esta ocasión, lo privado no habría conseguido sobrepasar la propia empalizada y elevarse a concepto general (“...llego a una divisoria de aguas con los analistas que afirman que Freud tuvo ante sí un claro vislumbre clínico que no abandonaría a pesar de no encontrar claros fundamentos. Para este modo de pensar, la tesis de la pulsión de muerte consiste en el resultado de la clínica de Freud. Si así fuera, acoto, cabría esperar en esta obra una fecundidad de referencias clínicas (...) que brillan por su ausencia. Mi opinión es que se trata de una especulación-síntoma)¹⁵.

La apuesta de Derrida y su refutación

Entre los herederos de Wittels también sobresale Jacques Derrida con “Especular —sobre *Freud*”, incluido en *La tarjeta postal*. Después de presentarse a sí mismo como el más severo crítico de las especulaciones psicobiográficas (“En el estilo de la psicobiografía más aplastante, no ha dejado de asociarse la problemática de la pulsión de muerte con la muerte de Sophie. Una de las miras era reducir la prenda psicoanalítica de esta “especulación” tan mal aceptada a un episodio más o menos reaccional”), se autodefine, en contraste, como un explorador de lo inédito (“No se plantea siquiera para nosotros el dar crédito a tal conexión empírico-biográfica (...) El paso que buscamos es otro, y más laberíntico, de otro laberinto y de otra cripta”)¹⁶, pero semejante declaración de

¹⁴ Max Schur [1972], *Sigmund Freud: enfermedad y muerte en su vida y su obra*, Paidós, Barcelona, 1980, T.2, p. 476.

¹⁵ Carlos D. Pérez, op. cit., p. 163.

¹⁶ Jacques Derrida [1980], *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, Siglo XXI, ed. aumentada, México, 2001, pp. 310-11.

intenciones no le impedirá convertirse en el más sutil de los wittelianos. Cualquier intento de resumir las inolvidables ciento cincuenta páginas del comentario de lectura en cámara lenta que hace Derrida del texto de Freud me colocaría en ridículo; sin embargo, no omitiré recordar que, a la larga, el laberinto no será otro que el de la retórica de la argumentación de *Más Allá* y que, después de dejar una rápida flor en la tumba de Nietzsche, la cripta en cuestión volverá a ser la misma de siempre, la de Sophie.

Esa solución aparece condensada en la interpretación derrideana de que *Más allá* está construido en siete capítulos para llegar al séptimo cielo del más allá de la hija perdida, Sophie, en la medida en que, puertas adentro, a la muerta sus padres la llamaban “nuestra hija del domingo”: “La última palabra del capítulo [sexto] hubiera podido ser la última del libro. (...) ¿Qué queda aún por añadir? Nada tal vez, sino un séptimo capítulo, al final de una semana agotadora, nuestro capítulo “del domingo” (...). Que bajo ciertos aspectos este capítulo no añada nada, es algo que podría sellar la especulación sobre la cifra”¹⁷. Aunque algo sensiblera, se trata de una solución bella. Por eso quizás haya sido lamentable que en 1993 cayese en desgracia.

La responsable fue Ilse Grubrich-Simitis. “Inesperadamente —nos cuenta— encontré la primera versión [la de *Más allá*] durante mis investigaciones en la Biblioteca del Congreso de Washington”¹⁸. En un sobre estaban guardadas las dos versiones. La segunda y definitiva, que dio lugar al libro que conocemos, habría comenzado a escribirse a fines de mayo de 1920, cuatro meses después de la desgracia familiar, y quedó concluida en julio. En cuanto a la primera versión, todo indica que arrancó a mediados de marzo de 1919 y que fue enviada a Berlín en septiembre, tal como Freud le informó a Wittels. El cotejo de las dos versiones muestra una única y gran diferencia, la de la inclusión —prevista por las conjeturas de Schur y Pérez— del extenso capítulo seis, equivalente a un tercio del libro freudiano. Grubrich-Simitis subraya que el último capítulo ya estaba en la primera versión y que sobrevivió con escasas modificaciones, entre ellas la de que su primitivo número 6 del encabezamiento fuese tachado y reemplazado por el 7. Este detalle deja maltrechas varias de las

¹⁷ Ibidem, p. 364.

¹⁸ Ilse Grubrich-Simitis [1993], op. cit., p. 183.

especulaciones de Derrida, que llegó a sugerirnos a los lectores de Freud que tacháramos ese siete y pusiéramos, en su lugar, *Pos-scriptum*... Ahora bien, de estas novedades documentales no se deduce automáticamente la refutación de Wittels; la misma Grubrich-Simitis admite que “...la especificación concreta del concepto de pulsión de muerte seguramente no fue del todo independiente de la experiencia de esas pérdidas. El lector puede percibir el eco de las dos recientes desgracias justo al comienzo del nuevo capítulo, donde Freud retoma la asunción, examinada antes, de que todo ser vivo está destinado a morir por causas internas y considera que la gente, incluyendo a los poetas, hace suya esta idea, porque es consoladora, «la sublime necesidad»¹⁹.

La vasectomía de Freud como *post-scriptum*

La *segunda desgracia* a la que allí se refiere es la muerte de Anton von Freund, un doctor en filosofía y a la vez un rico industrial cervecero que en tan solo un año, 1918, se había convertido en analizante, candidato a analista, Secretario General de la Asociación Psicoanalítica Internacional y principal benefactor económico del psicoanálisis. Freund falleció cinco días antes que Sophie. Aunque ninguno de los autores que cité más arriba deja de mencionar el episodio, todos lo hacen escuetamente, como un eco secundario del dolor por la hija. Postulo, en su lugar, la siguiente hipótesis wittelsiana: *Más allá* no sería principalmente una especulación nietzscheana encubierta (según la construcción de Derrida), ni una especulación-síntoma (quiero decir, no más que casi cualquier otro título de Freud); tampoco un texto que, ahogado por las lágrimas, pierde el rumbo de la empiria clínica. *Más allá del principio de placer* es, en cambio, el cuaderno especulativo de un historial inédito, el del caso Anton von Freund.

Freund había consultado a Freud como una medida desesperada o deseo último después de haber recibido el diagnóstico de un cáncer avanzado de testículo. Ante la arrasante urgencia, se intentó un dispositivo de doble comando: el analista era Freud, cuando el paciente viajaba a Viena, y Ferenczi mientras permanecía en Budapest. El (los) análisis avanzaba(n) entre mejoras y recaídas. Aunque esperanzadas, las cartas entre

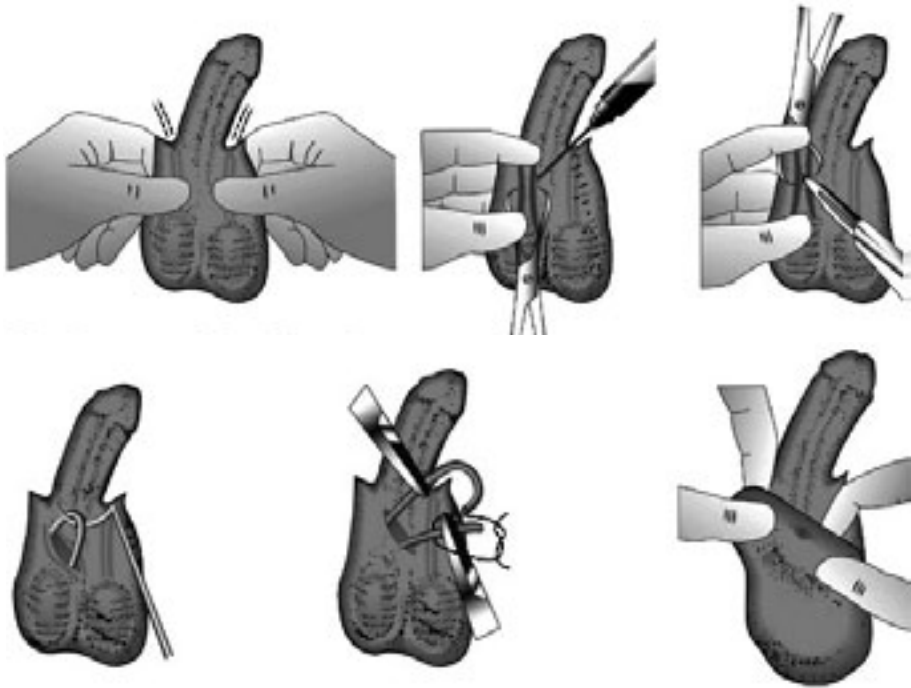
¹⁹ Ibidem, p. 190.

los analistas nunca ceden a las grandes ilusiones (“será seguramente la primera vez que un hombre psicoanalíticamente formado compartirá sus observaciones íntimas hasta el momento de morir”); discuten las respuestas psicóticas debidas a la castración quirúrgica de Freund (“En unas pocas semanas un miembro de su Sociedad será curado de su excursión a la psicosis y regresará como un neurótico semi analizado”); acordarán a favor de la eutanasia²⁰. Pero la construcción del caso Freund hay que buscarlo menos en los sobres del correo que en las carpetas del escritorio de Freud. Sus resultados conducen a la cuestión de cómo Freud le pone el cuerpo a su última teoría del cuerpo pulsional.

Por razones de espacio me limitaré a un único pero refulgente indicio muy guardado en el laberinto de *Más allá*. Es Schur quien lo señala, aunque lo hace fuera del capítulo dedicado a comentar *Más allá*, porque no lo aborda como analista sino desde el papel de médico de Sigmund Freud: “[Además de su operación del maxilar, Freud] también se sometió a otro tipo de procedimiento quirúrgico. En *Más allá del principio de placer* y en otros artículos, Freud había mencionado la obra del endocrinólogo Steinach, que fue uno de los primeros descubridores del funcionamiento de las células intersticiales de los testículos, que producen la hormona sexual masculina. Llegó a la hipótesis de que la ligadura de los conductos espermáticos daba por resultado una hipertrofia relativa de las células productoras de las hormonas sexuales, dando lugar así a un “rejuvenecimiento” del organismo. En aquellos tiempos no había hormonas sexuales inyectables eficaces. Como se consideraba que la formación cancerosa era, en parte, resultado del proceso de envejecimiento, el procedimiento de ligar los conductos, que recibió el nombre de “operación de rejuvenecimiento de Steinach”, era considerado útil para prevenir una reaparición de la enfermedad. No logré saber quién le había aconsejado a Freud someterse a la ligadura en aquella época, hasta que me dijo que había sido él mismo quien lo había elegido, y que se había llevado a cabo (es una operación menor) el 17 de noviembre de 1923”²¹.

²⁰ Cf. *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*, T. 2 (1914-1919), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, p. 341.

²¹ Max Schur [1972], op. cit., T. 2, p. 540 n.12.



Aunque es inexacto que Steinach figure en *Más allá*, sí aparece nombrado en “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, y no hay que olvidar que, en medio de la redacción de *Más allá*, Freud se hizo tiempo para terminar *Lo siniestro*, escribir el caso de la joven homosexual y la nota necrológica de Freund. Sería lícito decir, entonces, que Steinach pertenece a la bibliografía no declarada de *Más allá*. Al respecto, creo que la vasectomía de Freud (de aspiraciones absurdas vista desde la oncología de hoy) muestra hasta qué punto toda la historia de la mortalidad o la inmortalidad de los protozoarios y sus respectivas equivalencias en el cuerpo humano, en la división entre células somáticas y germinales, no fue mera consolación. ¿La decrepitud era el retorno a lo inorgánico?, ¿la muerte, un resultado del desequilibrio por claudicación de las hormonas de Eros?, ¿Freund, un caso perdido de antemano por afectar el soporte material de la vitalidad? Tan seriamente tomó Sigmund Freud este tipo de especulaciones que, además de letra impresa, fueron también

cicatriz. Eso es ponerle el cuerpo a la teoría... Pero fue un acto ilusorio; la vasectomía inútil de Freud puede servir, eso sí, de moraleja: el verosímil de las ciencias de la época nunca es lo verdadero. Y para preservar algo de la belleza derridiana, podríamos ennoblecer las cicatrices de esa vasectomía titulándolas: *post-scriptum* de *Más allá del principio de placer*. Aunque hay un breve texto freudiano que compite con ventaja para merecer tal premio.

El texto posquirúrgico

Apenas recuperado del postoperatorio, Freud comienza a escribir “El problema económico del masoquismo” hasta concluirlo a fines de enero de 1924. Esta vuelta al escritorio añade, con todas las letras, un auténtico *post-scriptum* a las reflexiones bio-ontológicas de 1920. Con el mito teórico de las consecuencias de la pluricelularidad, esta vez Freud procura justificar la existencia de un masoquismo primario y conjeturar sus vicisitudes.

Se impone que recordemos ciertos meandros de la argumentación. Siguiendo una afincada costumbre suya, al inicio del artículo Freud objeta el sentido común de su época y, de paso, corrige alguna de sus ideas previas. Primero, señala que no somos un aparato regido por una aspiración sencilla de felicidad duradera: si la meta única del aparato psíquico fuese la evitación de displacer y la ganancia de placer, la existencia de aspiraciones masoquistas resulta una evidencia enigmática y hasta inconcebible. El dolor deja de ser la señal unívoca de lo que el ser viviente debe evitar, pues el masoquismo abre la alternativa de que el dolor sea buscado, el riesgo convertido en una meta. Segundo, descarta la posibilidad de que seamos siquiera un aparato de fuerzas opuestas aunque guiadas por el mismo propósito: un principio de placer y otro de Nirvana ocupados en anular urgentemente sus respectivas cargas. Eso no es así, corrige Freud, en la medida en que hay tensiones que son placenteras y distensiones que son displacenteras. Ni siquiera la pulsión de muerte podría resumirse al propósito de reducir la inquietud de lo orgánico a la estabilidad de lo inorgánico, la búsqueda del dolor lo desmiente. No se trata de una máquina de un solo propósito, ni una guiada por un apaciguador principio de constancia. Hay que concebir, en su lugar, una economía compleja en la que: “por un lado se establezca como meta la rebaja cuantitativa de la carga, por el otro un carácter cualitativo

de ella y, en tercer lugar, una demora de la descarga de estímulo y una admisión provisional de la tensión del displacer”²². De todas maneras, como *primo vivere deinde philosophare*, a partir del orden de razones recién expuesto “no puede rehusarse al principio de placer el título de guardián de la vida”...

El principio de placer es el guardián de la vida y la vida prevalece, pero el masoquismo debe ser incluido al sistema: no está permitido pensarlo como un accidente aberrante. Por otra parte, *Más allá del principio de placer* había instalado, con argumentos nada desdeñables, la figuración teórica de una lucha primordial entre dioses gemelos contrapuestos. Instalándonos en esa encrucijada, Freud hace presente el problema económico que da el título a su artículo. ¿Cómo fue que el guardián de la vida consiguió domeñar a su rival primitivo de la paridad inicial? Llamará masoquismo *erógeno* a ese enemigo y lo considerará el punto de partida, la raíz, de mudanzas y metamorfosis posteriores: “En el masoquismo *erógeno*, el placer {gusto} de recibir dolor, se encuentra también el fundamento de las otras dos formas [el masoquismo femenino y el moral]”²³. Ahora bien, a la necesitada inclinación de la balanza hacia la vida “han de atribuírsele —sentencia Freud— bases biológicas y constitucionales, y permanece incomprensible si uno no se decide adoptar ciertos supuestos acerca de constelaciones que son totalmente oscuras. (...) No obtendremos su explicación sin retomar el problema de muy atrás”. ¿De qué habla?

No se refiere al resultado de la prematuración humana. Freud descarta de plano que sea “un mecanismo fisiológico infantil que se agotaría luego”, por el cual el dolor cobraría una coloratura placentera por un desborde cuantitativo (“coexcitación libidinosa provocada por una tensión dolorosa”, “la excitación sexual se genera como efecto colateral, a raíz de una gran serie de procesos internos, para lo cual basta que la intensidad de éstos rebase ciertos límites cualitativos”). Esta hipótesis del placer masoquista por rebasamiento, por derrame, era la solución económica insinuada en *Tres ensayos*, en 1905, cuando todavía la meta única del aparato psíquico era la evitación de displacer y la ganancia de placer y la lucha gemelar de la vida y la muerte no se le había hecho aún evidente.

No se trata de lo que al niño le falta, sino de algo que trae congénitamente. ¿Qué es entonces, lo que garantiza “desde muy atrás” la prevalencia

²² Sigmund Freud [1924], “El problema económico del masoquismo”, *Obras Completas*, T. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 167.

²³ *Ibidem*.

de la vida? La pluricelularidad. ¿Pero no era ésa la causa del problema? En un primer momento, la solución a “El problema económico del masoquismo” parece un repaso de *Mas allá*: “Si se retrocede algo más, hasta el supuesto de las dos variedades de pulsiones que consideramos operantes en el ser vivo, se llega a otra derivación (...). En el ser vivo (pluricelular), la libido se enfrenta con la pulsión de destrucción o de muerte; ésta, que impera dentro de él, querría desagregarlo y llevar a cada uno de los organismos elementales a la condición de la estabilidad inorgánica (aunque tal estabilidad sólo pueda ser relativa). La tarea de la libido es volver inocua esta pulsión destructora ...”²⁴. Lo que cambia es que ahora el eje de la discusión pasa por pensar cómo la libido llevará adelante esa tarea.

Se produce entonces un giro novedoso, Freud colocará sobre el tapete (o en el portaobjetos del microscopio) una subdivisión funcional de las células somáticas, la que las especializa y agrupa como tejido muscular. La frase continúa así: “La tarea de la libido es volver inocua esta pulsión destructora; la desempeña desviándola en buena parte —y muy pronto con la ayuda de un sistema de órgano particular, la musculatura— hacia fuera, dirigiéndola hacia los objetos del mundo exterior”.

De esa manera el masoquismo muda, secundariamente, en sadismo, aunque sólo “una buena parte”. La operación no es un éxito completo del principio de placer: “Después que su parte principal fue trasladada afuera, sobre los objetos, en el interior permanece, como su residuo, el genuino masoquismo erógeno, que por una parte ha devenido un componente de la libido, pero por la otra sigue teniendo como objeto al ser propio”²⁵. Queda un resto, un resto operante: el relato freudiano se vuelve, así, más amigo de “El corazón revelador” que de “El caso del señor Valdemar” de Poe. Se impone una economía batailleana-benjaminiana de la ruina: “ese masoquismo sería un testigo y un relicto de aquella fase de formación en que aconteció la liga, tan importante para la vida, entre Eros y pulsión de muerte”²⁶. El triunfo sobre la pulsión de muerte estará siempre amenazado de una vuelta atrás: “No nos asombrará enterarnos de que el sadismo proyectado, vuelto hacia afuera, o pulsión de destrucción,

²⁴ Op. cit., p. 169.

²⁵ Op. cit., p. 170.

²⁶ Ibidem.

puede bajo ciertas constelaciones ser introyectado de nuevo, vuelto hacia adentro, regresando así a su situación anterior. En tal caso da por resultado el masoquismo secundario, que viene a añadirse al originario”.

La musculatura de Eros

Sorprende el protagonismo ganado por la musculatura en “El problema económico del masoquismo”. Desde luego, responde en gran parte a la bipolaridad masoquismo-sadismo en que Freud encuadra la discusión. La astucia del guardián de la vida consistiría en desviar el golpe de la autoagresividad hacia fuera. No era exactamente así en el mito *Más allá del principio de placer*, donde se distribuía mucho más equitativamente la *afectio societatis* del organismo: “Es opinión general que la unión de numerosas células en una “sociedad”, vital, el carácter pluricelular de los organismos, constituye un medio para la prolongación de su vida. Una célula ayuda a preservar la vida de las otras, y ese “Estado” celular puede pervivir aunque algunas de sus células mueran. (...) Imaginaríamos entonces que las pulsiones de vida o sexuales, activas en cada célula, son las que toman por objeto a las otras células, neutralizando en parte sus pulsiones de muerte (vale decir, los procesos provocados por estas últimas) y manteniéndolas de ese modo en vida; al mismo tiempo, otras células procuran lo mismo a las primeras, y otras, todavía, se sacrifican a sí mismas en el ejercicio de esta función libidinosa. En cuanto a las células germinales, se comportarían de manera absolutamente “narcisista”, según la designación que solemos usar en la doctrina de las neurosis cuando un individuo total retiene su libido en el interior del yo y no desembolsa nada de ella en investiduras de objeto. Las células germinales han menester de su libido —la actividad de sus pulsiones de vida— para sí mismas, en calidad de reserva, con miras a su posterior actividad, de grandiosa dimensión anabólica”²⁷. La situación libidinal de las gónadas recuerda a esas mujeres que Freud describía, en “Introducción al narcisismo”, como centradas en sí mismas pero capaces de abrirse pasionalmente a sus hijos.

²⁷ Sigmund Freud [1920], “Más allá del principio del placer”, *Obras Completas*, T. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 49.

En 1921, para la primera reedición de *Más allá*, se amplía este mapa de la conducta libidinal de las células, precisando que las únicas células que darían verdaderamente la espalda a la gran fraternidad corporal son las cancerosas: “Quizás habría que declarar narcisistas, en este mismo sentido, a las células de los neoplasmas malignos que destruyen al organismo; en efecto, la patología está preparada para considerar congénitos sus gérmenes y atribuirles propiedades embrionales”²⁸. Lo que trae más agua a nuestro molino y nos hace volver al cuerpo de Freud y ampliar la conjetura.

Permítaseme interpretar que el *Tagrest* de ese acento puesto sobre el rol salutífero de la musculatura de Eros tuvo que ver con un dinamómetro.



Ese instrumento, en efecto, debió haber cobrado especial interés en los días del posoperatorio de la vasectomía y la redacción de “El problema económico del masoquismo”. ¿De qué otra manera podía medirse imparcialmente, en 1924, el esperado aumento de las hormonas masculinas en sangre sino a través de su efecto anabólico sobre la musculatura? Además de un aumento de la libido dificultoso de medir, el rejuvenecimiento de Steinach comprometía

²⁸ Ibidem.

esencialmente la musculatura. Es verosímil por eso que Freud haya encontrado el viejo dinamómetro para medir la fuerza muscular, buscando en el fondo de algún cajón del consultorio. La misma mano que escribe “El problema económico del masoquismo”, aprieta el fuelle metálico y anota el resultado dictado por la aguja. Realizar tales pruebas le habrán traído recuerdos remotos: su segundo artículo sobre la cocaína, estaba jalonado por decenas de automediciones como esas; solamente el 10 de noviembre de 1884 había realizado treinta y siete pruebas²⁹. Aunque no hacía falta ir tan atrás. Nos equivocamos si suponemos a ese instrumento médico arrumbado para siempre, una vez que Freud se convirtió en psicoanalista. En la correspondencia con Fliess hay evidencias inquietantes; el 15 de febrero de 1901 le comenta que el informe del caso Dora y *Psicopatología de la vida cotidiana* están casi terminados y que: “También he introducido la investigación de la zurdera; dinamómetro y aguja de enhebrar”³⁰. ¿Por cuánto tiempo continuó empleando ese instrumento para detectar zurderías inaparentes? Una medida diferencial escasa entre la fuerza de la mano zurda y de la diestra, era signo de bisexualidad.

Secuelas

Puede que mis conjeturas acerca de los *Tagesreste* de la teoría freudiana provoquen incredulidad y descontento, ¿pero no merece mayor recelo el gesto contrario, el de borrar las páginas freudianas que no armonizan con Lacan? Es lo que sucede, por ejemplo, con un libro reciente titulado *El problema económico*. Aunque valioso por la calidad de algunas colaboraciones, el capítulo dedicado a “El problema económico del masoquismo” tacha imperturbable aquello que lo complica. Apurado por celebrar las bodas freudo-lacanianas (concluye acertadamente que: “El masoquismo originario es el resto de la aleación pulsional donde se consume el ser del sujeto idéntico al objeto *a*, el resto de la dimensión de lo real”), ofrece a los lectores una nueva traducción del artículo de Freud con cuatro omisiones: tres atendibles —son párrafos alejados del tema central del libro— y una incalificable, elimina la página entera de la

²⁹ Para un informe hipercrítico pero detallado del episodio, véase: “Fuerza muscular: el primer autoanálisis” en Israëls Han [1993], *El caso Freud: Histeria y cocaína*, FCE, México D.F., 2002, pp. 51-61.

³⁰ Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994, p. 480.

cuestión pluricelular³¹. Resecada quirúrgica de “El problema económico del masoquismo”, el asunto queda sin problematizar y sin el *post-scriptum* de Más allá.

Afortunadamente, el texto freudiano recibió la atención que merecía y consiguió realizar su potencia heurística. Las reacciones inmediatas a “El problema económico del masoquismo” fueron variadas, entre las más intensas y creativas estuvo la de Melanie Klein. A modo de complemento, ella precisó los recorridos del sadismo en su dimensión fantasmal: “Según mi experiencia, en los ataques fantaseados contra el cuerpo materno desempeñan un papel considerable el sadismo uretral y anal, que se agregan muy pronto al sadismo oral y el muscular”³². A modo de suplemento, ella subrayó el costo subjetivo de la tramitación del masoquismo originario: lo que en 1924 era, para Freud, la salida salvadora (la de la astucia del masoquismo), se convierte en 1930, para Melanie Klein, en un pasaje peligroso: el de las tempranas defensas contra el propio sadismo: “La primera defensa erigida por el yo va dirigida contra el propio sadismo del sujeto y contra el objeto atacado, (...) esta defensa tiene carácter violento y difiere de los mecanismos de represión”³³. Ahora bien, su atención puesta en lo vivido por el niño alterna, todavía, con especulaciones acerca del peso de lo constitucional; la hipótesis etiológica pentagonal que ella propone para el caso Dick evidencia esa riqueza y límite.

En 1948, “La agresividad en psicoanálisis” presenta, en cambio, un alejamiento franco aunque sigiloso del imán de esos *Tagesreste* freudianos. Para el primer Lacan lo que cuenta en el recién nacido es su prematuración, no su equipo anatómico. Los movimientos musculares que le importan son los arrojados cuando el niño alcanza el transitivismo con el otro especular, no los que ejercita desde el primer minuto de vida. La precedencia no viene del movimiento sino de la visión. Además, estima que no hay, hasta bien tarde, una centralidad inicial desde donde expulsar lo incómodo, sino que el yo, como los demás objetos, como los deseos mismos,

³¹ AA.VV., *El problema económico: yo, ello, superyó, síntoma*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2005, pp. 79-96.

³² Melanie Klein [1930], “La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo”, en *Obras Completas*, T. 1: *Amor, culpa y reparación y otros trabajos (1921-45)*, 2da ed. revisada y ampliada, Paidós, Buenos Aires, 1990, p. 225.

³³ Op. cit., p. 236.

vienen de ese otro especular intruso y de las imagos maternas. Puede que haya algo innato, pero eso será *lo impensable* para el analista: se trata de “la historia del sujeto con la impensable inneidad de su deseo”³⁴. Nada permanece igual. Por eso, Lacan se ve empujado a escudarse de eventuales acusaciones de la ortodoxia; no debe dar la impresión de estar cometiendo un desplazamiento radical de la teoría freudiana. Declara, entonces, haber aislado nociones, postergando intereses; cuando, en verdad, practicó una sustitución teórica: “[sería interesante delimitar] ese masoquismo primordial que excluimos de nuestra exposición para aislar su noción de una agresividad ligada a la relación narcisista y a las estructuras de desconocimiento y de objetivación sistemáticos que caracterizan a la formación del *yo*”³⁵.

Diez años más tarde, en la intimidad del seminario *Las formaciones del inconsciente*, expresará su distancia más explícitamente: “El análisis nos enseña, nos hace experimentar a través de qué mediaciones se realizan los objetivos o los fines de la vida y de —puede que también—, eso que está más allá de la vida, de no sé qué teleología de los primeros fines vitales que consideraba Freud como un más allá del principio de placer, fines últimos a los que la vida estaría dirigida, a saber, el retorno a la muerte”³⁶: el estricto *retorno a Freud* de Lacan nunca comulgará con esa *no sé qué teleología*.

³⁴ Jacques Lacan [1948], “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos* (versión corregida), Siglo XXI, México, p. 106.

³⁵ Op. cit., p. 109.

³⁶ Cf. p. 5 de <http://www.ecole-lacanianne.net/stenos/seminaireV/1958.04.16.pdf>. Para una versión retocada (que, contrariando el planteo de “El problema económico de masoquismo”, califica a la muerte como un “equilibrio”) véase: Jacques Lacan [1957-58], El Seminario 5: *Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 329.

Bataille o la dialéctica genealógica de la finitud

*Francisco Naishtat*¹

*Caminante, hay camino. Pero vuelve siempre al mismo
punto: imposible perderse, en apariencia, porque
tú ya estás allí perdido, desde siempre...*

Inscripción en una tumba jónica, probablemente
de un pitagórico, S. VI, A. C., Samos.

Es conocida la fórmula con la que Engels ilustra el *Aufhebung* hegeliano: el fruto es la supresión (*Aufhebung*) de la planta, que es a su vez la supresión del grano². Pero en su ensayo sobre las flores³, Bataille recorre esta fórmula con una escucha genealógica y deconstructiva, *ante litteram*: la flor apenas disimula la planta, que a su vez apenas disimula la tierra pútrida, que da sin embargo vida a las raíces que alimentan la planta y que hacen eclosionar la flor. Pero la flor, en su belleza alegórica, que expresa por excelencia la gracia del amor, apenas puede disimular su muerte y sus pétalos se deshacen inexorablemente y caen: el marqués de Sade amaba las rosas... para deshacer sus pétalos y verterlos en una letrina. Lo que la flor alegoriza es que el amor no puede prometerse más allá de su sola apariencia, de su sola forma: desde el instante mismo en que se promete ya está muerto.

¹ Francisco Naishtat, filósofo, investigador del CONICET, Argentina, profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires como en otras casas de estudio de Latinoamérica y Europa, es miembro del Collège International de Philosophie (París). F. Naishtat intervino en la presentación de *Litoral* N° 38, “Los puntos sobre las íes. Georges Bataille: el extremo de lo posible”, que tuvo lugar el 14 de junio de 2007, en el Museo Roca, Buenos Aires, Argentina. Dicha presentación fue el origen de este trabajo que hoy publicamos. Vaya acá nuestro agradecimiento a su disertación como a los que lo invitaron a efectuarla: Diana Calzaretto y Julio César Ravizza [N.E.].

² Friedrich Engels, *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*, Ayuso, Madrid, 1984.

³ Georges Bataille, “El lenguaje de las flores” (1929), *La conjuración sagrada*. Ensayos 1929-1939, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, pp. 21-30.

Para Nietzsche⁴ sólo se puede prometer la apariencia del amor, que es lo único que está a nuestro alcance poder dar de manera voluntaria al amante: en lenguaje de Bataille, no la tierra pútrida, no la planta de la que no podemos desprendernos sin dejar de ser, y que en ningún caso decidimos nosotros mismos, sino la flor, la alegoría muerta que disimula el subsuelo pútrido de la pasión. ¿Cómo podríamos prometer lo que no podemos decidir? Lo que el amante promete en verdad a la amada, cuando promete amor eterno, es que aun sin amor va a darle su apariencia para que en la forma pura y muerta del amor pueda contemplar eternamente la belleza de aquello que una vez eclosionó involuntariamente como sinrazón, sin decisión ni control de ninguna especie intencional, como impura corriente voluble de afectividad.

Hay en la flor una indisimulada melancolía: la comparten las tumbas y los aposentos nupciales, algo que sin estar dicho de manera expresa en el texto de Bataille, está claramente implicado por una dialéctica genealógica que desanda la progresividad hegeliana a partir de una noción discontinua de la temporalidad, en la que la finitud y la comprensión de la existencia humana como fuga hacia la muerte son una marca indeleble. Lo que importa aquí es el movimiento hacia abajo del consumir dialéctico, el movimiento hacia la tierra pútrida, que es humus, la procedencia (*Herkunft*) y a la vez nuestro destino. Esta dialéctica tiene escucha hacia abajo, no para cimentar un fundamento de la razón, sino el fundamento sin fondo de una circularidad hermenéutica que captura en las formas apolíneas de la belleza la metáfora del bajo fondo y de la *bajeza* que se disimula.

En “El caballo académico”⁵, un texto casi contemporáneo de “El lenguaje de las flores”, Bataille ya contrastaba la forma estilizada del caballo greco-romano como emblema escultórico y estético de los pueblos civilizados contra los cuerpos repulsivos o cómicos de la araña o del hipopótamo, emblemáticos de los pueblos bárbaros. La *humanitas* de los pueblos civilizados, de la *romanitas*, ya está aquí comprendida a partir de la oposición agonal con los bárbaros, cuyos monstruos emblemáticos alegorizan la desmedida, la *ubris*: la riqueza del texto de

⁴ Friedrich Nietzsche, “Lo que no se puede prometer”, en *Humano, demasiado humano*, Andrómeda, Buenos Aires, 2004, §58, pp. 66-67.

⁵ Georges Bataille, “El caballo académico” (1929), *La conjuración sagrada*. Ensayos 1929-1939, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, pp. 13-18.

Bataille estriba en mostrar, a través de la dialéctica del caballo académico, que el humanismo no es la forma universal de un ideal válido para la especie humana, sino que ya viene cortado desde su interior como lucha contra el otro de la civilización greco-romana, el bárbaro.

El humanismo ya es el emblema particular de una civilización y queda así circundado por la otredad como la amenaza que lo corroe desde su cimiento mismo, porque la desmedida, además de ser expresión del bárbaro es, como en el caso de la flor y la tierra pútrida, el subsuelo sobre el que se levanta el arquetipo del ideal estético: los monstruos, el hipopótamo, la araña son, en efecto, también los *antepasados* del caballo académico, y la otredad amenazante debe tenderse no solamente en la línea del espacio sino además en la línea del tiempo: es la fuerza desmedida que viene de la procedencia, de la *Herkunft*.

Aquí, otra vez, la escucha nietzscheana de Bataille eclosiona con toda su fuerza hermenéutica y da trazo a su comprensión genealógica de la dialéctica como inhumación de la bajeza. En este mismo sentido, puede leerse el texto de Bataille como parte del mismo impulso anti-humanista y anti-historicista que de Nietzsche a Heidegger y a Foucault va a marcar todo el arco hermenéutico del pensamiento contemporáneo.

Ya Heidegger en 1947⁶, a veinte años de la escritura de *Sein und Zeit*, cuando redacta su célebre *Carta sobre el humanismo* en respuesta a la pregunta de Jean Beaufret “*Comment redonner un sens au mot “humanisme?”*” muestra que el humanismo siempre se concibió por y a partir de la oposición con los bárbaros: en la *romanitas*, es recepción de la *paideia* griega erigida contra el bárbaro como contemporáneo; en el renacimiento italiano, es nuevamente la recepción de la antigüedad greco-romana, pero esta vez erigida contra el bárbaro como expresión del mundo gótico-medieval. Heidegger concluía su carta a Beaufret señalando que mejor que dar un nuevo sentido a la palabra “humanismo” es preguntarse sobre cuál es el sentido que el humanismo en verdad intenta ocultar y olvidar. Heidegger pensaba que, al pertrecharse en una comprensión metafísica del sujeto humano como “animal racional”, y apuntalar así, mediante la posesión de la razón como cálculo, la demarcación de lo humano en oposición a la *animalitas* y erigir al hombre en amo y señor de la naturaleza, el humanismo occidental podía consumir su olvido del

⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (1947), Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985.

hombre como *existencia*, que es comprensión del ser, y no mero dominio tecno-científico del ente.

Pero lo que ahí se conduce ¿no es acaso una genealogía del humanismo que al mostrar su faz reprimida como olvido de la finitud permite liberar así otra posibilidad para el sentido mismo del hombre? ¿Y no se encuentra ya ese impulso genealógico en Bataille, como precursor de una reparación filosófica de Nietzsche, que lo acerca a la comprensión de la finitud y no a la voluntad de poder, en el que lo había clausurado la tradición metafísica de una filosofía del sujeto que culmina en el fascismo?

En cualquier caso, es posible leer los dos breves textos de Bataille a propósito de la estética como una indicación temprana de una dialéctica de la finitud que va a marcar todo el pensamiento europeo de la posguerra.

Sensaciones de lengua

A propósito de *La vie Énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme* de Patrice Maniglier¹

Marie Claude Thomas

Traducción: Silvia Pasternac

*Cuando se derrumbó el dique del hombre aspirado
por la falla gigante del abandono de lo divino, unas
palabras a lo lejos, unas palabras que no querían perderse,
intentaron resistir contra el exorbitante impulso. Allí
se decidió la dinastía de su sentido.*

Corrí hasta la salida de esa noche diluviana...

René Char, *Fureur et mystère, Le poème pulvérisé*, “Seuil” [“Umbral”]².

[...] *quienquiera que pise el terreno de la lengua
puede considerarse abandonado por todas las
analogías del cielo y de la tierra.*

Ferdinand de Saussure, Notes pour un article sur Whitney³.

A propósito de un libro de entrevistas, un crítico pertinente hacía notar: “sin duda, la debilidad de la elaboración conceptual en psicoanálisis, en lo tocante

¹ Patrice Maniglier, *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme* [*La vida enigmática de los signos. Saussure y el nacimiento del estructuralismo*], Editions Léo Scheer, coll. “Non & Non”, París, 2006.

² René Char, *Œuvres complètes* [*Obras Completas*], Introduction de Jean Roudaut, Gallimard, París, 1983, “Bibliothèque de la Pléiade”, p. 255. [En español: René Char, *El poema pulverizado, Furor y misterio*, Madrid, 1979].

³ Ferdinand de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, établis et édités par S. Bouquet et R. Engler, Gallimard, 2002, p. 220. [En español: Ferdinand de Saussure, *Escritos de lingüística general*, Gedisa, España, 2004]

al lenguaje y al simbólico, le debe ser inculpada en primera instancia en los debates sobre el ‘orden simbólico’. Con todo, es pasmoso ver que los psicoanalistas hablan todavía de ‘significante’ en un estado de ingravidez total...”⁴.

La actualidad de las lecturas de Saussure está quizás dando peso a ese significante. Al volver a considerar el signo saussuriano, con la ayuda de las notas recientemente publicadas, como una “*entidad concreta*”, *real y espiritual*, que es lo que *La vie énigmatique des signes* destaca, se revisa una versión formalista, “estructuralista”, del significante. Una versión que sólo había resaltado diferencias, no términos que difieren. Ciertamente, Saussure machacó bastante que “no hay en la lengua ni signos ni significaciones, sino DIFERENCIAS de signos y DIFERENCIAS de significaciones que: 1° sólo existen absolutamente las unas por las otras (en ambos sentidos) y son, por lo tanto, inseparables y solidarias, pero: 2° nunca llegan a corresponderse directamente”⁵. Agregaba:

Gracias al hecho de que las diferencias se condicionan unas a otras, tendremos algo que se podría asemejar a *términos positivos* por la colocación frente a frente de tal diferencia de la idea con tal diferencia del signo. Entonces podremos hablar de la *oposición de los términos*, y por lo tanto *no sostener que sólo hay diferencias* ‘a causa de ese elemento positivo de la combinación’⁶.

De donde proviene la primera pregunta: ¿Un signo saussuriano que sólo se definiera por su diferencia con los otros y que no ofreciera “más que una concepción *diferencial* del significante”⁷ lacaniano puede todavía ser admitido? Sino ¿cómo entender lo que decía Lacan en 1972?

⁴ P.-H. Castel, “Y a-t-il une ‘nouvelle économie’ du psychisme et de la sexualité?”, *Comprendre*, “La sexualité” [“¿Existe una ‘nueva economía’ del psiquismo y de la sexualidad?”], *Comprendre*, “La sexualidad”, sous la direction de R. Ogien y J.-C. Cassien Billier, 2005, N° 6, pp. 213-231, pp. 229-230.

⁵ F. de Saussure, “De l’essence double du langage” [“Sobre la esencia doble del lenguaje”] in *Écrits de linguistique générale*, op. cit., p. 70.

⁶ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique par R. Engler, Wiesbaden, T. 1, 1967; citado por P. Maniglier, p. 298. A partir de ahora, se hará referencia en el presente artículo a las citas de las notas de F. de Saussure realizadas a partir de *La vie énigmatique des signes* [*La vida enigmática de los signos*] como (S., p. x), y serán reproducidas tal como Saussure las escribió.

⁷ Guy Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan, consistance logique, conséquences cliniques* [*El Notodo de Lacan, consistencia lógica, consecuencias clínicas*], EPEL, 2006: “Lo que supuestamente Lacan tomó de “Saussure no le ofreció en efecto más que una concepción *diferencial* del significante, cada uno definido por no ser más que diferente de todos los otros”, pág. 53. Sobre esta doxa que reduce al signo saussuriano a una concepción diferencial, ver la aclaración que hace P. Maniglier en “Surdétermination et duplicité des signes:

“En esta única articulación [la del no-todo], ¿qué es el significante?, el significante por hoy, y para cerrar con esto, dado los motivos que tengo. Diré que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante. Es del todo diferente de la física aristotélica... [...] Por ser su término, el significante es lo que hace alto en el goce”⁸.

Esta pregunta no es más que una pieza indicativa de la compleja construcción hecha por Lacan de su noción de significante. Regresaré sobre esto.

El signo, como entidad concreta, necesita entonces una relectura de Saussure y una revisión de la naturaleza misma de la lengua y del espíritu, una renovación de la ontología. Eso es lo que dice Patrice Maniglier. Es *lo que dice*, pero no lo que está en juego, que es más amplio: ¿la lengua como “institución pura, sin análogo” permitiría volver a pensar las instituciones, las normas, las constricciones, las obediencias, en pocas palabras, reevaluar problemáticas políticas? ¿El signo saussuriano permitiría un concepto del espíritu alternativo a la “teoría del espíritu” cognitivista? ¿Respondería a mi pregunta, en lo que concierne a lo que se llama el autismo, sobre lo que constituye la capacidad parlante de una lengua?

*

Así es que se lee a Saussure. Quitada la máscara del *Cours de Linguistique Générale*⁹, arrancados los lentes fonológicos y funcionalistas de Jakobson (pp. 419-420). Se lee apasionadamente a Saussure. ¿Se? Robert Godel, a partir de los años 1950 (*Les sources manuscrites du Cours [Fuentes manuscritas del curso]*, 1957), Jean Starobinski (publicación de los anagramas, 1964, 1971), Rudolf Engler y Tullio de Mauro (ediciones

de Saussure à Freud”, en *Savoirs et clinique*, “Transferts littéraires” [“Sobredeterminación y duplicidad de los signos: de Saussure a Freud”, *Saberes y clínica*, “Transferencias literarias”], N° 6-7, Erès, Ramonville Saint-Agne, octubre del 2005.

⁸ J. Lacan, Seminario *Aún*, texto establecido por J.-A. Miller, Paidós, Barcelona, 1981, sesión del 19 de diciembre de 1972, pp. 33- 34. Para Saussure, “término” podría haber sido un equivalente de “signo”, cfr. *ELG*, p. 107.

⁹ F. de Saussure (1857-1913), *Cours de linguistique générale* (1916), édition critique par T. de Mauro, Paris, Payot, 1972. A partir de ahora escrito *CLG*, compuesto a partir de notas de los tres cursos de Saussure de 1906-1907, 1908-1909 y 1910-1911. [En español: Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye con la colaboración de Albert Riedlinger, edición crítica preparada por Tullio De Mauro, traducción, prólogo y notas de Amado Alonso, Alianza (Alianza universidad), Textos 65, Madrid, 1993.]

críticas del *CLG*, 1967, 1972, 1974), Eisuke Komatsu (ediciones de los Cursos I y III, 1993).

La importancia de estas investigaciones y trabajos se refiere a un nuevo cuestionamiento de esta construcción que es el *Curso de lingüística general*. En efecto, la ordenación del *CLG*, publicada en 1916, tres años después de la muerte de Saussure, que reunía notas de estudiantes recogidas por Charles Bailly y Albert Sechehaye, muestra que los editores quisieron hacer una “síntesis” de la doctrina, síntesis concebida para ser “enteramente objetiva”. La fabricación del *CLG*, cuya coherencia recompuesta está ahora demostrada por la comparación con las otras numerosas notas de estudiantes y de Saussure que se han encontrado, había enmascarado las dudas, los matices, las innovaciones del lingüista. Había fabricado una teoría del signo que favorecía a la interpretación formalista y “científica” (*i.e.* lógico-positivista) de la lingüística saussuriana: habría borrado, excluido, al fundarse, al sujeto parlante¹⁰.

Sobre estas notas encontradas y editadas —entre las cuales se encuentra, y no es lo menos importante, el conjunto de los manuscritos descubiertos en 1996 cuando fue remodelado el invernadero de la residencia ginebrina de la familia Saussure, y que fue publicado en 2002 bajo el título de *Écrits de linguistique générale*¹¹— nuevas construcciones componen libros en lugar de aquél que Saussure nunca escribió. Trabajos de Simon Bouquet, de Claudine Normand, de Johannes Fehr¹², finalmente de Patrice Maniglier, cuya simpatía por la ambición exigente del silencioso Saussure (silencio editorial) lo convierten en un generoso y estimulante homenaje.

P. Maniglier toma en cuenta los documentos antiguos y los nuevos, sus diferentes interpretaciones. Esto expresa tanto la posición discutida

¹⁰ Interpretación todavía en vigor, por ejemplo, en los comentarios sobre la glosolalia de Hélène Smith por J.-J. Courtine, en Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques* [*Historia de las ideas lingüísticas*], T. 3, Liège, Mardaga, 2000, p. 402; interpretación que se vuelve obsoleta tanto gracias al libro de P. Maniglier como al de Johannes Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie* [*Saussure entre lingüística y semiología*], PUF, París, 2000. Cfr. p. 147: no es que el sujeto sea excluido, es que ha sido trastocado: de constituyente, el sujeto parlante es ahora producido como constituido.

¹¹ F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, op. cit., citados a partir de ahora como *ELG*. Se anuncian las *Leçons de linguistique générale* [*Lecciones de lingüística general*] por el mismo editor. En el artículo, las notas tomadas de *ELG* serán citadas como (*ELG*, p. x).

¹² J. Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie* (1997), op. cit. La lectura de este libro me parece indispensable antes de cualquier otra, especie de trenzado que integra y redistribuye las diferentes investigaciones de Saussure.

como la densidad de sus palabras. Densa y, proeza paradójica, fluida, la composición del libro en espiral, engancha en cada uno de sus cuatro giros un problema crítico *ante* o *post* saussuriano, y escapa así de una presentación sistemática o universitaria¹³. Polémica, más bien.

Algunos artículos contemporáneos a la redacción y a la publicación de *La vie énigmatique des signes* confirman su *apuesta*: leer a Saussure en la actualidad. Por ejemplo, P. Maniglier expresa que la ontología del signo construida por Deleuze, su metafísica secular y segunda, “circunstancial”, registraron lo que muestra Saussure: el ser del signo¹⁴; sostiene en otro lugar, en un artículo que es como fuegos artificiales, que una lengua sólo es parlante si nos quedamos con la definición saussuriana del signo: él no está definido por su función, sino por su ser mismo, como “entidad espiritual” en el sentido de una realidad puramente cualitativa, de una experiencia sinestésica, de una relación espontánea entre una percepción y otra perteneciente al terreno de otro sentido, en la cual el sujeto es “pasivo”. De ahí proviene una nueva ontología... Bergson, Deleuze en perspectiva¹⁵.

Saussure, inmediatamente filosófico

Esos artículos brevemente citados permiten entrever la orientación hacia la que nos lleva P. Maniglier: filosófica, a la luz de un siglo que “será deleuziano”... cosa de moda, dirán los espíritus amargos. ¡No, cosa de aliento!

Pero ya está en Saussure. Lo que la universidad de Ginebra anunciaba en 1906 como curso de “lingüística general”, Saussure, por su parte, al presentar la materia de sus lecciones, la llamó para sus estudiantes

¹³ El libro de P. Maniglier es la versión reducida de una tesis presentada el 2 de diciembre de 2002 en la Universidad de París X, Nanterre, bajo la dirección de Étienne Balibar. Su escritura en espiral es la que condujo sin duda a este trabajo desde la colección “L’ordre philosophique” [“El orden filosófico”] de Le Seuil, donde se había anunciado bajo el título de *L’Être du signe. Linguistique et philosophie dans le projet sémiologique de Ferdinand de Saussure* [El Ser del signo. Lingüística y filosofía en el proyecto semiológico de Ferdinand de Saussure] a la colección de Catherine Malabou, *Non & Non*.

¹⁴ P. Maniglier, “Un métaphysicien dans le siècle”, “L’effet Deleuze” [“Un metafísico en el siglo”, “El efecto Deleuze”], *Magazine littéraire*, N° 406, 2002, pp. 26-28.

¹⁵ P. Maniglier, “La langue: *cosa mentale*” [“La lengua: *cosa mentale*”], *Cahier de l’Herne Ferdinand de Saussure*, dirigé par S. Bouquet, éd. de l’Herne, París, 2003, pp. 121-133.

“filosofía de la lingüística” (S., p. 49), y agregaba: “La gramática, inventada por los griegos y continuada sin grandes perfeccionamientos por los franceses, tuvo un interés lógico, pero nunca tuvo una mirada filosófica sobre la lengua misma”¹⁶.

¿Qué mira filosófica?

La dimensión metafísica y epistemológica que Simon Bouquet le atribuye, como acabamos de leerlo en la nota, es de entrada criticada por Maniglier. Participa del mito, ampliamente compartido, de una “empresa saussuriana como acto de fundación de una ciencia nueva, la semiología”, por la cual Saussure habría ido del concepto de ciencia a una metodología precisa para una práctica diaria, gracias al pasaje por un concepto particular de la lingüística, el signo. Ahora bien, concluye Maniglier sobre ese punto, dicho mito sólo tiene un defecto: el procedimiento histórico de Saussure es su inversa. Saussure “en realidad partió de la singularidad de la lingüística para definir un objeto que escapaba de las categorías de la ontología clásica, estructurada por la oposición del ser invariable y de la apariencia variable. Ya no tendremos un Saussure campeón de la racionalidad occidental, sino un Saussure atraído por el misterio...” (pp. 37-43).

Pero es necesario decir más: al partir de la singularidad de la lingüística, Saussure parte al mismo tiempo de la *generalidad de la lengua*: “Nunca se podrán descubrir allí [en la naturaleza del lenguaje] *individuos*, es decir, ser (o cantidades) determinados en ellos mismos, sobre los cuales se opera *luego* una generalización. Sino que hay PRIMERO la generalización y no hay nada fuera de ella...” (S., p. 68).

Es una tesis radical. Decir “lo juro” es un acontecimiento singular, lingüístico y general, porque esta frase no podría ser obtenida por inducción, generalizando un conjunto de casos similares. Extraña inversión, “ya no es lo particular lo que vuelve posible la construcción de la generalidad, la

¹⁶ F. de Saussure, Curso III citado por S. Bouquet, en *Introduction à la lecture de Saussure [Introducción a la lectura de Saussure]*, Payot, París, 1997, cuyo prefacio presenta la radical distorsión del CLG y los contrasentidos que de allí se desprendieron en, por ejemplo, *Introduction à une science du langage [Introducción a una ciencia del lenguaje]* de J.-Cl. Milner. S. Bouquet anota que ese calificativo de “filosófico” se encuentra efectivamente en las notas de Saussure y en las de los estudiantes, y no está en el CLG: “En efecto, fue censurado de manera muy sistemática por los redactores del texto de 1916 —texto en el cual, de paso, se encuentra ocultado el punto de vista metafísico al que se refiere ese calificativo”, p. 179. “Metafísica” es definida aquí por S. Bouquet como “gnoseología metafísica”, es decir, “una teoría general del saber no positivo del hombre, complementario de la epistemología”, “epistemología” concebida por su parte como saber positivo. Ver el “Preámbulo” de su libro.

generalidad es la que permite hacer que exista un acontecimiento singular” (p. 69). La generalidad de la lengua —y no alguna función (comunicativa para la mayoría de los lingüistas)— es la condición efectiva para que se construya el concepto de lengua. Saussure sitúa a la ciencia del lenguaje en el lugar de este fracaso liminar de la inducción de lo particular a lo general.

Para Saussure, la lengua es “un sistema de signos”. La recuperación del concepto de signo, utilizado, pero no problematizado por la gramática comparada, dio lugar a proposiciones sutiles por parte de Saussure. Dichas proposiciones serán borradas en la redacción de 1916, lo que provocó una sensible deformación de la noción de lo “arbitrario del signo”, de donde se desencadenaron los numerosos debates sobre un “*trompe-l’œil* creado por Bailly y Sécheyne”¹⁷. El signo, “concepto resbaloso”, cuya naturaleza es la de ser inestable, la de estar en perpetuo devenir, por no existir en sí mismo como dado, sino ser producido por un acto del espíritu (y no del sujeto parlante), necesita ser explicitado nuevamente tomando en cuenta nuevos documentos, lo cual provoca las numerosas citas.

Pero antes, precisemos que la crisis de la definición saussuriana del signo —cuya ontología presentida no es la del ser de una sustancia que se modificaría, sino la *de un ser del devenir en cuanto tal*, punto pivote de la lectura de Maniglier— proviene de una posición crítica que Saussure pone en juego a partir del comienzo de su práctica, inmensa, de comparatista, de lingüista, a partir de su *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* [Tesis sobre el sistema primitivo de las vocales en las lenguas indoeuropeas]. En *Mémoire*, que le garantiza la celebridad y la estima luego de su presentación en 1879, en Leipzig, que en ese tiempo era el centro de la filología europea, Saussure se desmarca de los neo-gramáticos, del mismo modo que se había desmarcado el año anterior de las fantasías sobre el origen de las lenguas indoeuropeas de su maestro y amigo A. Pictet¹⁸: “La cuestión del origen del lenguaje no tiene la importancia que se le atribuye generalmente. Ni siquiera es una pregunta que tenga que plantearse...” (S., p. 485, nota 1). Porque lo que preocupaba al joven Saussure a propósito de los diferentes elementos del sistema vocálico, reconstruidos por él, no era tanto saber cómo se pronunciaban (fonología), o se experimentaban

¹⁷ Cfr. S. Bouquet, *Introduction à la lecture de Saussure*, op. cit., pp. 279-280.

¹⁸ Cfr. J. Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, op. cit., pp. 215-230. Cfr. S. Bouquet, op. cit., pp. 58-70.

(psicología), como demostrar algebraicamente la existencia necesaria y desconocida de un fonema simbolizado por *a*, y determinar en qué podía consistir el valor diferencial y las funciones que le correspondían frente a las demás “vocales” de dicho sistema. Se sabe desde 1941 que la hipótesis presentada en *Mémoire* de esta vocal llamada “*a* indoeuropea”, hipótesis que condujo a volver a organizar completamente el método comparatista para aprehender la complejidad del sistema vocálico *i-e*, se vio confirmada¹⁹.

“Todo contra” las tres tesis neo-gramaticales

Así es que de entrada —y tal es uno de los intereses del libro de Maniglier, que toma esto en cuenta constantemente— Saussure desplazó y trató de manera original las tres tesis principales de los neo-gramáticos, que será suficiente recordar brevemente.

Antes que nada, a la tesis central del *carácter absoluto de las leyes fonéticas* enunciadas por Grimm, Saussure replica: “¿Acaso [esas leyes] son absolutas, sin excepciones? Ahí es donde [los neo-gramáticos] se ha visto el nudo de la cuestión; pero no está allí, está en la cuestión de las unidades” (S., p. 414). A estas leyes que explican la transformación de las lenguas, Saussure “opone que el acto fonatorio sólo es un hecho concreto si se presuponen entidades de lengua” (p. 103), es decir, unas entidades que no están dadas por el sentido, ni son observables, visibles ni audibles ni, por lo tanto, registrables, ni son simples, pues “no se podría decir cuándo comienza un sonido y cuándo otro termina [...], de inmediato hay algo que nos lleva a reflexionar: si escuchamos una lengua extranjera, no estamos en condiciones de hacer cortes, las separaciones de palabras; por lo tanto, esas unidades no están dadas directamente por el lado fónico: es necesario asociar la idea” (S., p. 105 y p. 95).

Su crítica de la razón fonética —que los editores del *CLG* relegaron a un apéndice²⁰ pero que, gracias a las notas encontradas, Maniglier subraya como “una verdadera epistemología del cambio fonético” (p. 118), y destaca retroactivamente como una crítica del proyecto de los

¹⁹ Fue confirmada a lo largo de las investigaciones sobre la civilización hitita, ver “*Indo-européens*” [“Indoeuropeos”] en *Encyclopaedia Universalis*.

²⁰ F. de Saussure, *CLG*, op. cit., “Appendice, Principes de phonologie” [“Apéndice, Principios de fonología”], pp. 63-95.

futuros “fonólogos” de Praga (p. 109)— pone en evidencia lo siguiente, que pronto precisaremos: el hecho de que el cambio fonético (*pater-father-Vater*), “lejos de aportar una confirmación de la falsa esperanza de darle a la lingüística una base experimental en la fisiología, supone por el contrario, precisamente, que la realidad misma de lo que cambia fonéticamente no es una ‘entidad’ ‘simplemente fisiológica’, sino integralmente *doble*” (p. 118).

Es exactamente sobre ese punto, y sobre su explicitación, donde se podrá fundar una verdadera crítica de las concepciones de la lengua construidas por el behaviorismo y el cognitivismo determinados por un esquema fisiologizante, uno de los cuales lo reivindica y el otro lo niega.

Además, la tesis *historicista* de los neo-gramáticos, que busca, por la aplicación de las leyes fonéticas, todos los estados de lenguas intermedias entre una forma histórica de una lengua y otra, es reducida por Saussure al principio de *la transformación incesante de las lenguas*, sin corte generacional: “será un hecho de la semiología general: continuidad en el tiempo vinculada con la alteración en el tiempo” (S., p. 406). “*Cantar* no viene del latín *cantare*, sino que es el latín *cantare*” (S., p. 377). Al hablar francés o español, hablo latín.

Finalmente, la tercera tesis neo-gramática —la de un *recurso conciente y sistemático a la psicología* para contradecir a la lógica que estudiaba las relaciones entre lengua y pensamiento—, se apoya sobre la concepción idealista de un sujeto creador y aislado, o sobre la psicología experimental o social. Saussure no integrará esta dimensión como una “operación del sujeto parlante”, sino como “una experiencia inmediata” (p. 152), un reconocimiento “de las subdivisiones experimentadas en la palabra” (S., p. 482, nota 6); no hay individuo creador, sino efectos de depósitos de lengua, que, por lo tanto, es inmediatamente social en los sujetos parlantes “pasivos” y, correlativamente, en las intuiciones gramaticales.

A partir de esto, se vuelve aparente que lo que dirige a Saussure no es *fundar* la lingüística —contrasentido con relación a la empresa saussuriana—, sino “calibrar la singularidad radical de la lingüística entre las ciencias” (p. 131). En el momento en que comienza una lingüística que recurre a técnicas de observación cada vez más sofisticadas y a métodos experimentales que intentan desembarazarse de las metáforas organicistas, Saussure “declara con fuerza que la lingüística no podría ser una

ciencia empírica como las demás” (p. 131). Se trata de construir el objeto de la lingüística que no le deba nada a la historia, a la psicología, ni a la fonología, tomando en cuenta al mismo tiempo los aciertos de la filología humboldtiana, los románticos alemanes y la lingüística de los neo-gramáticos.

La crítica de Saussure se refiere entonces a lo que sería un *objeto concreto: la actividad parlante* de los individuos desde los aspectos fisiológico, histórico y psicológico. Su argumentación muestra que una propiedad que se cree poder atribuir al lenguaje desde el exterior, ya dada, resulta ser en realidad una dimensión del fenómeno mismo:

Así, el hecho de estar asociado a otra cosa (*dualidad*), el hecho de ser repetido de manera más o menos correcta (*identidad*) y el hecho de estar delimitado, de tener un comienzo y un final (*unidad*), no pueden considerarse como propiedades que se agregarían a un acto de lenguaje dado, sino que son, por el contrario, condiciones que permiten definirlo: contrariamente al conjunto de los hechos de este mundo que llamamos *materiales*, un hecho de lenguaje es *en sí* “doble”, está en sí “analizado”. En pocas palabras, la lengua es inmaterial (p. 74).

El terreno de la lengua, plano inmaterial pero real del movimiento de los signos

El concepto saussuriano de la lengua será el resultado de una conquista y de un esfuerzo, los “horizontes ganados”. Su terreno por conquistar no es el de las piedras, entre el cielo y la tierra, de la alta montaña, como lo fue el de su bisabuelo²¹. Ni es el campo del valiente labrador o del cruel rastreador. La lengua no es un *organismo*, una “materia orgánica” (Schlegel), ni un “órgano que forma al pensamiento” (W. von Humboldt), en cuyo caso lengua y pensamiento estarían ya dados; no, nada de eso, “hasta tal punto lo que parece *orgánico* en el lenguaje es en realidad *contingente* y completamente accidental” (ELG, p. 149), accidentes de su transmisión. El terreno de la lengua no es el del mundo, y “...quienquiera que pise el terreno de la *lengua* puede considerarse abandonado por todas las analogías del cielo y de la tierra” (S., p. 54).

²¹ Horace Benedict de Saussure, *Premières ascensions au Mont Blanc, 1774-1787* [Primeras ascenciones al Monte Blanco] (1834), Introduction de Roger Canac, Éd. de la Découverte, Paris, 2005.

¿Cuál abandono? El de la identidad. Allí está “el punto delicado”.

¿Dónde está ahora la identidad? Se responde en general con una sonrisa, como si se tratara de una cosa efectivamente curiosa, sin notar el alcance filosófico de la cosa, que implica nada menos que decir que todo signo, una vez que ha sido lanzado a la circulación —pero ningún signo existe si no es por ser lanzado a la circulación— se encuentra en el instante mismo en la incapacidad absoluta de decir en qué consistirá su identidad en el instante siguiente²².

Para captar esta circulación de los signos —creaciones más o menos frágiles, radicalmente desprovistas de principio de unidad, sin identidad cierta, no solamente a causa de los efectos del tiempo, sino porque no son más que “fantasmas obtenidos por una combinación huidiza”²³, una imagen propuesta por Saussure volverá a plantear los diferentes términos. Saussure quiere presentar a la lengua como un plano intermedio entre la masa, indefinida, de naturaleza caótica, de los pensamientos confusos, y aquélla, no menos indeterminada, de los sonidos.

Sin que se trate de una materialización de los pensamientos —la lengua no es un molde—, ni de una espiritualización de los sonidos, de lo que se trata y lo que es importante, hace notar Saussure:

Es el hecho, de alguna manera misterioso, de que el pensamiento-sonido implique divisiones que son las unidades finales de la lingüística. Sonido y pensamiento sólo se pueden combinar por sus unidades. Comparación de dos masas amorfas: el agua y el aire. Si la presión atmosférica cambia, la superficie del agua se descompone en una sucesión de unidades: la ola = cadena intermedia que no forma sustancia. Esta ondulación representa la unión, y, para decirlo así, el acoplamiento del pensamiento con esa cadena fónica que es a su vez amorfa. Su combinación produce una forma. El terreno de la lingüística es el terreno que se podrá llamar en un sentido muy amplio el terreno común de las articulaciones, de los *articuli*, de los pequeños miembros en los cuales el pensamiento adquiere un sentido. Fuera de esas articulaciones,

²² F. de Saussure, “La légende de Sigfrid et l’histoire burgonde” [“La leyenda de Sigfrido y la historia burgundia”] (1903-1910), *Cahier de l’Herne, Ferdinand de Saussure*, op. cit, en “Légendes et récits d’Europe du Nord: de Sigfrid à Tristan” [“Leyendas y relatos de la Europa del Norte: de Sigfrido a Tristán”], présentation et édition par B. Turpin, p. 367. “Signo” reemplaza aquí a “símbolo” del texto de Saussure, como lo hace él mismo en la p. 376.

²³ Expresiones de Saussure reiteradas, en particular, en la “Leyenda de los Nibelungos”.

se hace psicología pura (pensamiento), o fonología (sonido) (S., p. 278)²⁴.

La forma no es una figura vocal (o una figura escrita): la unidad doble del signo “no reside en el dualismo del sonido y de la idea, del fenómeno vocal (físico) y del fenómeno mental (significación); tal es la manera fácil y perniciosa de concebirlo. Ese dualismo reside en la dualidad del fenómeno vocal COMO TAL, y del fenómeno vocal COMO SIGNO” (ELG, pp. 20-21). Entonces es necesario redefinir el signo, no como una asociación de dos términos igualmente psíquicos, sino como un solo acontecimiento determinado por un doble movimiento, determinación de la forma por la idea y de la idea por la forma. Con respecto a esto, si Saussure destaca el fenómeno vocal como signo, no me parece indebido forzar haciendo equivaler “significante” y “signo”, donde se sobreentendería la idea, el “significado”.

¿Cuál es ese terreno común de las articulaciones, ese “plano”, para retomar el acento deleuziano de Maniglier? ¿Qué es esta “cinta” vaga, ondulante y vacía? La forma, la ola, es el elemento de una alternancia, es decir, la “coexistencia de signos diferentes, ya sean equivalentes o, por el contrario, opuestos en su significación” (ELG, p. 36). La forma, el signo como ser doble sólo existe como “división” de la superficie de contacto pensamiento-sonido (aire-agua) *en función de fuerzas y de relaciones laterales*. “La experiencia en que consiste el signo mismo no es otra cosa que una pura y simple escansión en la experiencia” (p. 279). Para Saussure, las sustancias que fueron ocasión de esta discontinuidad sin contenido —el signo es una entidad en sí nula— son secundarias: lo que cuenta, es el ritmo.

Pero *lo que se extrae por asociación* sobre las “sustancias fónicas y conceptuales” en cuya interfaz se sitúa el plano de la lengua, *constituye las diferencias cualitativas*. En este punto es donde la referencia a Bergson, introducción innovadora de Maniglier en su lectura de Saussure, desplaza a una tradición “CLGista”, y transmite de manera más exacta lo que Saussure llama el “torbellino de los signos”:

²⁴ Cita extraída de la edición crítica del CLG de R. Engler, a partir de las notas del curso de Léopold Gautier. La misma imagen se encuentra en el CLG, Payot, p. 156.

Todos [los psicólogos, al hacer alusión a la lengua], sin excepción, se representan a la lengua como una forma *fija*, y también todos, sin excepción, [se la representan] como una forma *convencional*. Se mueven muy naturalmente en lo que yo llamo el tramo horizontal de la lengua, pero sin la menor idea del fenómeno socio-histórico que entraña el torbellino de los signos en la columna vertical e impide entonces convertirlo en un fenómeno *fijo* como en un lenguaje *convencional*, puesto que es el resultado incesante de la acción social, impuesto fuera de toda elección” (ELG, p. 102).

Reconocemos aquí lo que quedó congelado por los famosos ejes de la sincronía y de la diacronía (sintagmática y paradigmática). Se trata, efectivamente, más de una espiral en la cual el “fenómeno socio-histórico” prevalece; fenómeno que no proviene de una ciencia histórica, pues es *también* lo que Saussure llama el “sentimiento de la lengua”. Veamos un ejemplo a propósito de la morfología histórica:

[...] si en nombre de la identidad de sustancia entre *enfant* [*infante, niño*] e *infans* yo opero en francés el análisis *en-fant*, ¿qué estoy haciendo? Morfología latina sobre el equivalente francés de una forma latina. Hago *morfología retrospectiva*. Dicha morfología es, en el fondo, detestable. Es directamente contraria a nuestro principio: ya no se apoya sobre el sentimiento de la lengua. Y, por consiguiente, no responde a ningún hecho de lenguaje (ELG, p. 195).

“El cascarón de un huevo crudo es *a*”

El signo es un efecto cualitativo, no sustancial, que introduce una *discontinuidad* en la experiencia continua al jugar sobre la pluralidad de experiencias cualitativas. Con ese concepto de “forma” así construido, Saussure plantea, y P. Maniglier lo subraya, “uno de los problemas más agudos de la filosofía moderna, el de la síntesis o del pasaje de una experiencia discontinua al mundo continuo en el cual vivimos, de una manera que no se confunde con ninguna de las grandes respuestas que la tradición le dio [...]. Pero la apuesta de Saussure, que será trabajada por toda la herencia estructuralista y que nos volvemos a encontrar, intacta, en particular en Lévi-Strauss, consiste en afirmar que la experiencia sensible *se estructura ella misma*, a causa, sin embargo, de la *pluralidad* de los

niveles de la experiencia: lo inteligible emerge de lo sensible por la “frotación” de los planos de sensibilidad unos contra los otros” (p. 280).

La relación entre tales diferencias sonoras y tales diferencias conceptuales, eso es lo que significa *lo arbitrario del signo*²⁵. Lo arbitrario no es tanto la relación de la imagen acústica con la idea (significante/significado), como una relación de *valor*: “En la asociación que constituye al signo no hay nada más, desde el primer momento, que dos valores que existen el uno en virtud del otro (arbitrario del signo)” (CLG, p. 333). Las “realidades concretas” de un hecho de lenguaje resultan ser co-producidas o co-incidentes, sin estar vinculadas por una relación de causalidad. La ausencia de causalidad necesita una “operación del espíritu”, tema que yo desarrollaré más adelante a propósito del “análisis intuitivo”. Porque antes de eso, es necesario decir cómo es que Saussure introduce el espíritu.

Leemos en una nota de curso: “hay falta de analogía entre la lengua y cualquier otra cosa humana por dos razones: 1/ la nulidad interna de los signos; 2/ la facultad de nuestro espíritu de engancharse a un término en sí mismo nulo (pero no es lo que quería decir al principio, me desvié)” (CLG, p. 109). La extracción sobre las sustancias es *la operación asociativa* que engancha al espíritu con esa cosa exterior y vaga que es la lengua. Esta asociación implica un vínculo necesario e intrínseco entre lengua e “individuo lingüístico” o sujeto parlante.

Los procesos asociativos que están actuando en el “sistema latente” fueron descritos por Saussure con lujo de términos y de detalles, con júbilo, cuando respondió a una investigación de Théodore Flournoy²⁶. En el estudio de Flournoy, Saussure presenta las impresiones coloridas que suscitan en él las vocales de las palabras:

Así que al parecer no es la vocal como tal, es decir, tal como existe para el oído, la que provoca cierta sensación visual correspondiente. Por otro lado, no es tampoco la visión de cierta letra o de cierto grupo de letras la que

²⁵ En este punto, es necesario hacer variar la noción de una lengua que “depende de un objeto, pero libre y arbitraria con relación al objeto”, de la noción de “lo arbitrario del signo”. La amalgama tuvo peso. Variación desarrollada por Lacan el 19 de diciembre de 1972.

²⁶ Th. Flournoy, *Des phénomènes de synopsis (audition colorée). Photismes, schèmes visuels, personification* [Sobre los fenómenos de sinopsia (audición en colores). Fotismos, esquemas visuales, personificación] (1893) París/Ginebra; también citado por J. Fehr, op. cit., pp. 161-170, con algunas variantes ortográficas.

provoca esa sensación. Sino que es la vocal en tanto que contenida en esa expresión gráfica, es el ser imaginario el que forma esta primera asociación de ideas que, por otra asociación, se me presenta como dotada de cierta *consistencia* y de cierto *color*, algunas veces también de cierta *forma* y de cierto *olor*. Estos atributos de color y demás no se enganchan, dicho de otro modo, a valores acústicos, sino a valores ortográficos, que convierto involuntariamente en sustancias. El ser [vocal *x*/letra *x*] está caracterizado por tal aspecto, tal tinte, tal tacto [...].

En francés *a*, es decir [vocal *a*/letra *a*], es blanquecina, tirando a amarilla; como consistencia, es una cosa sólida, pero poco gruesa, que *truena* fácilmente bajo el choque, por ejemplo un papel (amarillento por el tiempo) tendido en un marco, una puerta delgada (de madera sin barnizar, que se quedó blanca) que sentimos que puede estallar con estruendo al menor golpe que se le diera, un cascarón de huevo *ya roto* y que se puede seguir haciendo crepitar entre los dedos apretándolo. Mejor aún: el cascarón de un huevo crudo es *a* (ya sea por el color, o por la consistencia del objeto) pero la cáscara de un huevo duro no es *a*, a causa de la sensación que se tiene de que el objeto es compacto, resistente [...] (S., p. 263).

Una entidad del lenguaje asociada a otra cosa no es una operación suplementaria del espíritu, es el espíritu, es decir, un momento en la determinación²⁷ de toda cualidad doble. Las nociones freudianas de “representación de cosa” y de “representación de palabra” son cercanas.

El orden de las diferenciaciones subjetivas revela entonces su papel de presupuesto irrecusable para el sistema mismo de la lengua. Y, con respecto a esto, adopto la sugerencia de P. Maniglier: “Quizás eso es lo que aprenden los niños: no a asociar tal nombre con tal cosa [referencia y nomenclatura], ni a utilizar las reglas de formación y de uso [gramática], sino a entrar dentro de una experiencia cualitativa compartida” (p. 266). Esencialmente en ese nivel es donde la *Play-Technique*, construida por Melanie Klein para una práctica analítica con los niños es muy valiosa: es el único sesgo de la puesta en “forma”, por sí mismo, del real, al repetirla. La ausencia de referencia (la “función poética” de Jakobson) “no es el producto de una especie de olvido original, sino más bien el producto de

²⁷ A propósito de la “determinación múltiple” (*die mehrfache Determinierung*) de lo equivoco, en *La interpretación de los sueños*, ver la correlación entre Saussure y Freud realizada por P. Maniglier en “Surdétermination et duplicité des signes”, artículo citado.

la constitución misma del ser del signo” (p. 417): lanzado a la circulación, pasa “la prueba del tiempo” y “la prueba de la socialización” (S., p. 417). Ni catequización edípica, ni programa cognitivo. ¡Al buen *PsyTeacch*²⁸, pocas palabras!

Los signos instituyen un nuevo orden de la experiencia, no pre-constituido, que pertenece al terreno de las *sinestias*: signo inmediatamente intuición, evocación de sensaciones, de colores, en pocas palabras, sentidos inobjektivos. *El signo es sentido, experimentado* como unidad significativa. Es necesario no considerar a la sensación como signo de una cosa, como representación, sino como transformación de una experiencia singular. La cualidad del signo que Saussure introduce “es de hecho un argumento en favor de una filosofía que no considere a un hecho psicológico como la representación de alguna cosa, sino como una modificación del sujeto” (p. 240).

El contraste entre planos de sensibilidades y, por lo tanto, de diferencias, produce combinaciones entre diferencias de imágenes acústicas y diferencias de ideas en una coexistencia fluctuante, combinaciones que son a su vez determinadas nuevamente por su oposición recíproca: son *los valores*. Todo valor está entonces doblemente determinado por un juego de codiferenciación heterogénea (sonido-idea) por una parte, y por un juego de oposición entre los ‘nudos’ codiferenciales por otra parte” (p. 299). Los juegos del valor crean dos sistemas sobre el mismo plano de la forma, sistema sintagmático y sistema de las asociaciones, pues la oposición de los signos según las significaciones no recubre a la oposición de las significaciones según los signos, sino que una no puede hacerse sin la otra: se construyen al mismo tiempo sobre el modelo de una doble derivación.

Observaciones y otras cuestiones

Ese esquema del terreno sensible, del “plano inmanente” de la lengua, cosquilleo de las olas, evocación de los signos, con el demasiado breve esbozo de explicitaciones que viene a continuación, no transmiten del todo las virtualidades desplegadas por las quinientas páginas de *La vie*

²⁸ TEACCH, Treatment and Education of Autistic and Related Communications Handicapped Children.

énigmatique des signes. A estas páginas las presentimos, fascinan... creemos discernir... Efecto de ex-citaciones, por no saber captar de un modo que no sea por la mitad *un ser* a “cuya esencia le incumbe variar” (p. 386), *un ser* realizado en numerosos idiomas: nuestra “lengua sólo es real porque es a la vez una lengua entre otras, y una lengua que no es ‘una’. [...] En términos bergsonianos diríamos: esencialmente en devenir por ser esencialmente múltiple” (p. 395, 398).

Una pausa y algunas observaciones que las nuevas lecturas de Saussure nos permiten realizar.

Primero, la distinción hecha por Saussure entre “lenguaje” y “palabra”, con ocasión de la Lección inaugural para su nominación a una cátedra de la Universidad de Ginebra en 1891, tras diez años de enseñanza en la *École des Hautes Études de París* —distinción donde es posible ver el pilar fundamental del edificio consignado en el *CLG*—, se encuentra desplazada por Saussure veinte años más tarde en el Curso III. La distinción pasa a estar entonces entre “lenguaje” y “lengua”, donde lengua significa serie de lenguas existentes (empirismo saussuriano) y generalidad de la lengua (hipótesis teórica) a partir de la cual existe un acontecimiento de lenguaje. La lengua incluye entonces, por las asociaciones, al “sujeto”, en el sentido de formaciones y transformaciones del sujeto parlante. La función, “la facultad natural de lenguaje”, sólo podrá ser abordada para la semiología saussuriana por el lado de las lenguas habladas y de la lengua, pues no es lo mismo abordar “los principios esenciales del lenguaje” siguiendo la modalidad de la lengua o siguiendo la del lenguaje; lenguaje concebido por otros como función biológica, comunicacional, o como concepto impuesto por la tradición lógico-filosófica.

Luego, el estudio de las notas encontradas muestra que los términos de “significado” y de “significante” también fueron introducidos por Saussure apenas en 1911. Precisamente el 19 de mayo, es decir, hacia el final del Curso III²⁹, y no aparecen en ningún otro lugar entre las notas autógrafas³⁰. Para resolver la “dualidad” del signo, que es “el punto más difícil

²⁹ F. de Saussure: “Proponemos conservar la palabra *signo* para designar el total, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* por *significado* y *significante*.”, *CLG*, p. 99. Hasta aquí, Saussure había utilizado otros términos: además de aquéllos, mayoritarios, de imagen o sensación acústica y de sentido o idea, los de *sema* (signo), de *soma*, de *aposema* (llamado por Saussure “cadáver del sema”: envoltura vocal, desprovista de su significación) que dieron lugar a sutiles distinciones y variaciones. Cfr. *ELG*.

de la semiología, el más descuidado” (S., p. 259), puesto que de hecho Saussure quiere decir la unidad indisoluble de los dos consti-tuyentes del signo, introduce entonces lo que P. Maniglier señala como “neologismos” (p. 259). ¿Neologismos? Afortunado tropiezo con una filiación que se estableció demasiado pronto como una retoma en eco de la doctrina estoica de los signos³¹, aproximación que Claude Imbert califica de generosa a-historicidad, “fuente de equívoco”³².

Finalmente, si una filiación entre signo estoico y signo saussuriano no tiene la evidencia que se le ha prestado, la filiación entre signo saussuriano y significante lacaniano queda por precisar. ¿Cedió Lacan a “esa quimera” (p. 311) que Jakobson creyó poder hacer de un significante sin significado? Y esto por no haber visto que el fonema saussuriano no es verdaderamente un conjunto de rasgos distintivos acústicos y que un término no está *compuesto* por fonemas o por sub-unidades distintivas, sino que se *descompone* espontáneamente por la proximidad de los otros términos. ¿O bien, por el contrario, Lacan registró, asimiló, que “el fenómeno vocal como signo” sólo hace irrupción en tanto que unidad doble, de entrada “pensamiento-sonido”? Y por esto mismo respondió a un titubeo de Saussure: “¿llamaremos *signo* al total, a la combinación del concepto con la imagen [acústica]? ¿O es que la imagen acústica misma (...) puede llamarse *signo*?”³³. ¿Toma nota de ello con el término de *Significante* [*signifiant*], al que se podría llamar al mismo tiempo “Significante” [*signifiant*] como imagen acústica y gerundio “significando”

³⁰ J. Fehr, *Saussure entre linguistique et sémiologie*, op. cit., p. 127.

³¹ Por ejemplo por Jakobson, en “À la recherche de l'essence du langage”, en *Problèmes du langage* [*Problemas del lenguaje*], Gallimard, 1966, p. 24 [En español: Jakobson, “En busca de la esencia del lenguaje”, *Diógenes*, Vº.51]; por Lacan, *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse* [*Los problemas cruciales del psicoanálisis*], seminario inédito, sesión del 16 de diciembre de 1964, o *Aún*, op. cit., sesión del 19 de diciembre de 1972, después de una conferencia de Jakobson en el Collège de France.

³² Claude Imbert: “se observará [...] que la división propuesta por Crisipo no puede ser relacionada sin equívoco con el signo saussuriano. Semejante paralelo les otorgaría a los estoicos una concepción abstracta de la lengua, distinguida de los actos de la palabra, incompatible con el título mismo de los tratados *Peri Phonès*, y más aún con la función de vehículo del pensamiento asignado a la palabra.”, *Pour une histoire de la logique* [*Para una historia de la lógica*], PUF, 1999, pp. 108-109.

³³ F. de Saussure, “Item et aphorismes” [“Item y aforismos”], en *ELG*, op. cit. El propio Saussure previó ese deslizamiento de *signo* a *significante*: “[...] se necesita esa falta de elegancia copiosa, profunda, voluntaria del término para que por fin se suprima toda vía hacia la paronimia perpetua que provoca, en el discurso, el equívoco [entre *palabra* en el sentido de *signo global* (*significante + significado*) y *palabra* en el sentido de *significante*]”, citado por S. Bouquet, *Introduction à la lecture de Saussure*, op. cit., p. 280.

[*signifiant*], en lugar del participio pasado “significado” [*signifié*] como sentido, remodelando así, en la lengua misma, la unidad doble del signo y el juego del valor? ¿Y corta en seco con la irreductible dualidad que concibe al sonido (físico) y al sentido (psicológico) como datos previos a la experiencia; dualidad que, al perpetuarse en una filosofía de la representación, contamina al signo? Si para Lacan “significante” es el “fenómeno vocal como signo”, entonces la problemática de *la incorporación*, en-corporación o *embodiement*, parece superflua: del cuerpo no adviniendo más que del significante, coproducción simultánea.

Lacan no aisló al significante como tal; insistió sobre la fuerza de la barra a la cual hace alusión P. Maniglier:

[...] significante y significado están constituidos en el signo mismo. Lejos de estar separados, el significante y el significado están mezclados en una sola y misma cosa. La supuesta barra de la que hablará Lacan, que vendría a separar al significante y al significado no es entonces tan intransigente (M., p. 255).

La cosa es delicada. No la voy a poner a debate de manera exhaustiva, puesto que el signo, el significante para el psicoanálisis, está sumergido en la hipótesis del inconsciente, y la cuestión de la barra trae aparejada, por la posición de Lacan a este respecto, la del falo. Sin quisquillosidad—que queda excluida por la apuesta del libro, su impulso para leer a Saussure en nuestra actualidad—quisiera, con todo, matizar la afirmación de Maniglier. Lo voy a hacer tomando, dentro de la elaboración del significante realizada por Lacan, sólo dos citas que conciernen al signo tomado en referencia a Saussure, ambas marcadas, pero de manera diferente, por la presencia de Jakobson.

La primera referencia, de 1959, debe ser situada dentro de la problemática de la letra en el inconsciente, dentro de la problemática del sueño. La barra no está allí posicionada para separar el significante y el significado, sino que está en relación con la *significación*: en la metonimia, como la barra es mantenida, S (-) s, “el signo [...] marca la irreductibilidad donde se constituye, en las relaciones del significante con el significado, la resistencia de la significación”; en la metáfora, el signo en su valor de franqueamiento de la barra, S (+) s, produce “la emergencia de la significación”³⁴.

La segunda, de 1972, interrogaba la asimilación de la barra a lo arbitrario del signo y, ahí, con relación a lo *escrito*:

¿Qué es esta significancia? En el nivel en que estamos, es lo que produce efecto de significado. No olvidemos que al comienzo se calificó, equivocadamente, de arbitraria la relación del significante y el significado. Así se expresa, probablemente a regañadientes, Saussure. Pensaba en algo muy distinto, y que está mucho más cerca del texto del *Cratilo*, como lo demuestra lo que hay en sus gavetas, a saber, las historias de anagramas. Ahora bien, lo que pasa por arbitrariedad es que los efectos de significado parecen no tener nada que ver con lo que los causa³⁵.

Lacan precisaba en la sesión siguiente: “Hay otra cosa que es todavía más segura: añadir la barra a la notación S y s es algo ya superfluo y hasta fútil, ya que lo que destaca está ya marcado por la distancia de lo escrito³⁶.”

Lacan agregaba:

La barra, como todo lo que toca a lo escrito, no se sustenta sino en lo siguiente: lo escrito no es para ser comprendido. [...] La barra es precisamente el punto donde, en todo uso del lenguaje, existe la oportunidad de que se produzca lo escrito. Si, en el propio Saussure, S está encima de s, [...] es porque ninguno de los efectos del inconsciente se sustenta sino gracias a esa barra: pude demostrárselos en *La instancia de la letra*, que forma parte de mis *Escritos*, de una manera que se escribe y nada más. En efecto, si no existiese esta barra nada podría explicarse del lenguaje mediante la lingüística. Si no hubiese esa barra por encima de la que pasa el significante, no se podría ver que algo del significante se inyecta en el significado³⁷.

*

Lo que se presenta como una lectura del conjunto actualizado del procedimiento de Saussure —la construcción del *concepto de lengua*, es

³⁴ J. Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, [1959], en *Escritos* 1, México, Siglo XXI, México, 1990, pp. 495-496.

³⁵ J. Lacan, seminario *Aún*, op. cit., pp. 28-29, Sesión del 19 de diciembre de 1972.

³⁶ J. Lacan, *ibid.*, p. 46, seminario del 9 de enero de 1973.

³⁷ J. Lacan, *ibid.*

decir, de “una lengua en general para que no pueda ser nunca *una*, ni histórica ni geográficamente”, y del *concepto de estructura*, es decir, de un sistema constituido por signos, por acontecimientos, por co-inciden-cias que no tiene más dinámica interna que la de su reparación permanen-te—, esta lectura, se inscribe dentro de una apuesta más amplia, en una lucha realizada sobre dos frentes, el de una nueva evaluación del “estruc-turalismo” y de las problemáticas políticas por una parte y el de las ciencias cognitivas y de su “teoría del espíritu” por el otro.

La lengua, “institución pura, SIN ANÁLOGO”. Un sistema de constricción por impotencia

P. Maniglier vuelve a precisar lo que fue el estructuralismo, el de Lévi-Strauss en particular³⁸, para una nueva evaluación de las problemáticas políticas a partir de la cuestión de las normas: con los trabajos de Foucault, de Deleuze y Guattari, “nos otorgábamos los medios para pensar la política más acá del esquema de la oposición y de la constricción como un horizonte de *creación* de la realidad, de invención de nuevas formas de vida”³⁹. Para estar más acá de ese esquema, es necesario poder decir lo que son la oposición, la constricción y la obediencia.

P. Maniglier encuentra en Saussure elementos de respuesta que se refieren a la “naturaleza social” de la lengua: “El signo sólo tendrá valor en sí por la consagración de la colectividad” (S., p. 341), naturaleza tal que escapa del orden de la voluntad, de lo resoluble, de lo controlable: “El lenguaje no está contenido en una regla humana, constantemente corregida o dirigida, *corregible o dirigible* por la razón humana [...]. El signo, en su esencia, no depende de nuestra voluntad” (S., p. 344). La lengua no es ni contractual, ni regla libremente consentida, es algo que se sufre. La constricción que ejerce sobre el individuo proviene del hecho de

³⁸ P. Maniglier, “Des us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique” [“Sobre los usos y los signos. Lévi-Strauss: filosofía práctica”], *Revue de métaphysique et de morale*, “Repenser les structures” [“Repensar las estructuras”], 2005, N° 1; *Le vocabulaire de Lévi-Strauss* [El vocabulario de Lévi-Strauss], Paris, Ellipse, 2002.

³⁹ P. Maniglier, “Où sont les avant-gardes sexuelles?”, in *Robopsy. Des lois pour les âmes, des âmes pour les lois*, [“¿Dónde están las vanguardias sexuales?” en *Robopsi. Leyes para las almas, almas para las leyes*], *L'Unebêvue* N° 20, 2002, pp. 91-111.

que es una “cosa”, una forma original de realidad que nos pliega a su imperiosa existencia.

La originalidad de Saussure, quien atribuye entonces una realidad a los hechos sociales —como Durkheim, por otro lado, con quien se lo comparó y para quien la realidad social está hecha de representaciones y es simbólica—, consiste en una proposición inversa a la del sociólogo:

El signo para Saussure no *representa* a la realidad social, *es* social, su ser mismo es social. No es material, sino precisamente tan espiritual como la realidad social misma, mientras que la sociedad durkheimiana, por su parte, es simbólica (p. 353). La paradoja del signo consiste en no tener ninguna razón *positiva* para ser ése en lugar de otro, ninguna razón tampoco para ser otro.

Se impone por defecto, por exceso de contingencia, más que por una necesidad cualquiera. Es la ausencia misma de fundamento la que lo impone. Saussure no busca en el carácter social de la lengua un *orden de causalidad*, sino más bien el principio de su contingencia radical (p. 355).

La evidencia de que la lengua impone es un efecto subjetivo del modo de ser de la lengua, de su arbitrario. En ese sentido, “el lenguaje es una institución pura [...], una institución SIN ANÁLOGO” (S., p. 358), un campo de posibilidades inmanentes, no hay razones distintas del “eso se dice”, “Decimos hombre y perro porque antes de nosotros se ha dicho hombre y perro” (S., p. 358). El problema de la obligación, de la constricción no puede ya, a partir de eso, ser tratado de una manera diferente del problema *del sentido en uso*. Y lo que está en uso no podría tener identidad fija: es imposible determinar de antemano un signo. “En el instante en que es adoptado, uno ya no es su amo” (S., p. 364).

La lengua sólo puede constreñir bajo la forma paradójica que le pertenece, la de una libertad no libre: “El hecho que en cierta medida parece envolver una contradicción de *la no libertad de quien es libre*, este hecho podría llamarse, de manera familiar, el fenómeno de la carta forzada” (S., p. 354). La lengua me obliga a escoger, y me da la apariencia de libertad en la elección: la carta que realmente he jugado no es necesariamente la que yo creía haber jugado, sin que yo pueda protestar. Estoy retrasado respecto de mi propia lengua. La lengua sólo puede constreñir porque no podríamos fijar su identidad: “Ella escapa de la

voluntad por descenso y no por sobre-elevación, se resbala entre los dedos más que golpearlos. Hay un desfase, en el origen, entre lo que se ha querido instituir y lo que efectivamente está instituido” (p. 364).

Esta extraña propiedad del signo proviene del hecho de que el valor de un signo, su identidad inestable, dependen siempre de los otros signos presentes y latentes: imposibilidad entonces, no para introducir transformaciones en la lengua —se hacen por usura, error o decisión—, sino para *dominarlas*. Se puede querer modificar “la regla” que pretende que “médico” sea masculino, y feminizarlo en “médica”, pero “es una ilusión pensar que esa transformación se limitará a obedecer localmente a una intención política, pues el valor de género dependerá, de todas maneras, de la sistematización de los signos” (p. 365) y dependerá de su recepción, pues lo que los signos valen será “decidido” por quienes los repiten: “Toda diferencia, si se admite que vale la pena, no reside en el acontecimiento modificador, sino en el tipo de estado que modifica” (*ELG*, p. 267).

Con ese punto de vista de una posibilidad de inferir que lo que vale para la institución la lengua vale para las otras instituciones —inferencia que modifica la problemática política—, P. Maniglier propone lo siguiente: “La fuerza de la institución no está en la superpotencia de su causa, sino en la huida de sus efectos. Estamos sometidos a efectos, no a causas⁴⁰, y los efectos nos someten por su “impotencia”, no por su fuerza. La constricción social no es el efecto de una trascendencia o de una exterioridad de la experiencia social con respecto a la experiencia individual, sino más bien [el efecto] de ese retraso originario” (p. 373). El retraso sobre la lengua, la *separación* constitutiva de la experiencia de la palabra entre lo que quiere decirse, se dice y se escucha, se refieren al “*devenir del signo* y no a la naturaleza del sentido, como lo pretenden tanto la tradición hermenéutica (Gadamer, Ricœur) como los psicolingüistas cognitivistas (Pinker)” (p. 374).

⁴⁰ Aquí, la práctica analítica le da la espalda a la filosofía o a la política, pues el sujeto parlante está sometido a una causa, al significante: “El significante es la causa del goce. Sin el significante, ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo? ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa material del goce?” *Aún*, op. cit., p. 33, 19 de diciembre de 1972.

“La lengua es un vestido cubierto con remiendos realizados con su propia tela”

“La tesis de la contingencia de los cambios lingüísticos está profundamente vinculada con lo que la lingüística histórica debe enseñarnos sobre *la naturaleza del espíritu*” (p. 429).

Este punto, indisociable del anterior, tiene un interés fecundo para el psicoanálisis, o más precisamente, para una problematización psicoanalítica de lo que se llama “el autismo”. El autismo, noción construida dentro de coordenadas behavioristas, está siendo reevaluado actualmente, en su concepción y su “tratamiento”, por la teoría del espíritu de las ciencias cognitivas. Es algo admitido, no hay necesidad de ir con los especialistas del autismo para encontrar esa conexión “autismo-teoría del espíritu”, un antropólogo se la apropió: “Hemos aprendido mucho recientemente sobre el desarrollo de esa capacidad de “leer” los espíritus, gracias a los adelantos de la neurología y también gracias a los trabajos que revelan la ausencia de dicha facultad en los autistas (Baron-Cohen, 2000)”⁴¹. Que la construcción de una entidad psico-patológica de la infancia venga a confirmar por defecto la “teoría del espíritu” cognitivista no es uno de los rasgos menos importantes del citado autismo. Otra característica, a saber, la destrucción de la capacidad parlante —mutismo o verbosidad—, ¿es acaso un efecto de la cientifización de la lengua, del espíritu? ¿Saussure y la lectura que de él hace P. Maniglier pueden acaso contribuir a esbozar otra problematización del espíritu y, de inicio, otra problematización del citado autismo que no sean las del cognitivismo?

Al oponerse a dos tradiciones lingüísticas de donde se infieren dos concepciones del espíritu —tradición “racionalista” que hace un tratamiento lógico del lenguaje y del espíritu (gramáticas del siglo XVII, lógica formal), y tradición “idealista” que hace de una lengua el espíritu de un pueblo (Humboldt, Steintal)—, Saussure bloquea a la primera, la formalización de las lenguas naturales, porque la dimensión formal del signo no es independiente de los valores. Recusa de ese modo la axiomática de los algoritmos lógicos: “Parece a primera vista que nada impide

⁴¹ M. Bloch, *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain, L'exemple de la théorie de l'esprit* [*La antropología cognitiva a prueba en el terreno, El ejemplo de la teoría del espíritu*], Lección inaugural en el Collège de France del 23 de febrero de 2006, Collège de France/Fayard, 2006, pp. 29-30.

[imaginar] un sistema libre que sólo dependa de los principios lógicos. [Ahora bien,] la lengua no es libre por ser principio de continuidad o de solidaridad indefinida con las edades anteriores” (*ELG*, pp. 334-335), pues el sistema de los signos experimenta, por la acción del tiempo, desplazamientos no calculables para el lógico. Saussure admite sin embargo sobre la base del carácter relativamente indiferente de la sustancia lingüística, la posibilidad de ecuaciones algebraicas que “captan límites de co-variaciones” (pp. 430-431), cosa que él había demostrado en su *Mémoire sur les voyelles*. Maniglier observa que su posición no excluye entonces que haya algo de matemática en la experiencia humana —y algo de historia en sus matemas—, como lo precisa el propio Saussure: “Imaginarse que uno podrá prescindir en lingüística de esa sana lógica matemática, con el pretexto de que la lengua es una cosa concreta que ‘deviene’ y no una cosa abstracta que ‘es’, constituye, según creo, un error profundo” (*ELG*, p. 34).

En cuanto a la segunda tradición, cuyo principal representante es Humboldt (1767-1835), Saussure trabaja con ella, y contra ella. Para Humboldt, el problema central del lenguaje era ya el del *análisis* y, como lo hará Chomsky, va a partir de la unidad de la frase: cada pedazo sensible tiene su unidad por su función gramatical en la frase. “Si hay pensamiento en el lenguaje, es porque ese carácter articulado realiza inmediatamente la facultad subjetiva que Kant planteó como la condición del juicio, la de la síntesis aperceptiva” (p. 432). La lengua sería la unidad inmediata del sujeto y del objeto. Esta noción de espíritu *subjetivo-objetivo* por la cual Humboldt quiere conciliar el hecho de que el lenguaje sea al mismo tiempo un fenómeno espiritual y un fenómeno histórico es propia del idealismo alemán: Hegel concebía en el mismo momento a la historia como modo de ser de una subjetividad objetivada donde la libertad se pierde y se reencuentra sin cesar.

Ésta no es la tesis de Saussure: la lengua no es el lugar donde la libertad lucha contra sus propias objetivaciones, “sino un espacio puramente exterior donde algo es dado para pensar, que no cesa de devenir otro que él mismo” (p. 433). La historia del pensamiento no es el desarrollo de un organismo que se volvería más complejo, sino *series* “de contingencias debidas al carácter *a posteriori* de la reconstrucción del sistema” (p. 433): la *serie de las contingencias fonéticas*, es explicitada por Saussure de la siguiente manera:

La totalidad pasa fuera del espíritu, en la esfera de mutaciones de sonidos, que pronto imponen un yugo absoluto al espíritu y la fuerza de entrar en la vía especial que le es dejada por el estado natural de los signos [...]. El ‘genio de la lengua’ pesa *ceró* frente a un solo hecho como la supresión de una *o* final, que es en cada momento capaz de revolucionar por completo la relación del signo y de la idea” (S., p. 434).

El espíritu no es ni potencia, ni facultad, sino un resultado contingente, inesperado y más bien fatal. El estudio sobre la *Leyenda de los Nibelungos*⁴² le había confirmado a Saussure la primacía del *Tiempo* y del *movimiento de la lengua* en el advenimiento de los signos, por error de transmisión o laguna de memoria y no por la actividad pensante: queriendo decir lo mismo, repetir, es como se dice otra cosa sin quererlo.

Junto a operaciones puramente mecánicas del cambio fonético sin meta, ni intención, ni reguladora, ni teleonómica (finalidad de las reglas), contrariamente a lo que de ello hace Jakobson, Saussure distingue las operaciones inteligentes por cambio analógico —*serie de las contingencias analógicas*— donde es posible descubrir un sentido y una meta, con una precisión: esta “inteligencia” es un efecto del tipo de sistematización que trabaja a la lengua y no del hecho de que el lenguaje estaría definido por una función:

No habrá entonces nunca creación *ex nihilo*, sino que cada innovación no será más que una aplicación nueva de elementos suministrados por el estado anterior del lenguaje. Es así como la renovación analógica, que en un sentido es muy destructiva, no hace más que continuar, sin nunca poder romperla, la cadena de los elementos suministrados desde el origen de las lenguas (S., p. 445).

Pensamos en esa imagen que da Saussure: “La lengua es un vestido cubierto con remiendos realizados con su propia tela” (S., p. 444). Se trata de una reconstrucción permanente del sistema a partir de sus propios resultados, el *sentido* de un signo que no cesa de transformarse al azar de sus proximidades: “Es la misma materia, que es a la vez interpretada e interpretante” (p. 444).

⁴² F. de Saussure, “La légende de Sigfrid et l’histoire burgonde”, in *Cahier de l’Herne*, op. cit., pp. 351-429.

Un trabajo del espíritu: “el análisis intuitivo”

Este nuevo tipo de analicidad reposa sobre *la teoría de la “cuarta proporcional”* que da cuenta de la analogía. Los movimientos analógicos son creaciones, aparentemente, de un sintagma sobre el modelo de otro: incluso si “indecorable” jamás ha sido encontrado, será comprensible por comparación con “indefendible” o “incontrolable”, no por una regla conciente de adjunción de un prefijo a un radical, sino por una *intuición inmediata*. Por ejemplo, al formar la palabra *osador*, “no nos decimos: junto al elemento *os-* con el elemento *-ador*. Procedemos siempre por proporción: *yo grabo*, o *grabar: grabador = yo oso u osar: x: x = osador*” (S., p. 158).

Saussure subraya que ese carácter intuitivo, ni activo ni pasivo, de “la operación de analogía es más vivo y más fértil en el niño, porque su memoria no ha tenido el tiempo todavía para almacenar un signo totalmente para cada idea, y se encuentra obligado por consiguiente a confeccionar él mismo dicho signo a cada instante” (ELG, p. 161).

Esta teoría busca dar cuenta del hecho de que los términos están dados globalmente, súbitamente, y están “analizados”, teoría distinta del “análisis positivo” del lingüista con el cual Saussure no confunde al sujeto parlante. Conserva desunido el remiendo involuntario que es la vida de los signos, de la hipótesis de un análisis que convierte a la gramática en una regla objetiva que los sujetos utilizarían (cfr. gramáticos alemanes, Chomsky); conserva desunida a la gramática objetiva y a la gramática subjetiva: “Se trata de no estar obligados a admitir para el sujeto parlante una operación demasiado semejante a la del gramático” (S., p. 153). Saussure le opone al análisis que él ha denominado “positivo”, el “sentimiento de que se pueden tener valores” que dan resultados de lenguaje inmediatamente analizados: “*Gran principio*: lo que es *real* en un estado dado del lenguaje, es aquello de lo cual tienen conciencia los sujetos parlantes...” (ELG, p. 192).

Que los psicoanalistas escojan una u otra analicidad, gramática o intuitiva, producirá un psicoanálisis aplicado, o un *spychanalyse*⁴³, es decir un análisis espi-ritualizado (espíritu formateado), o un análisis espiritual (*witzig*).

⁴³ J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault [¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault]*, París, EPEL, 2007.

El argumento en favor de la teoría de la cuarta proporcional “se refiere a la capacidad para explicar el *hecho* de que el análisis de un término pueda variar sin que los sujetos tengan conciencia de ello, por un simple cambio *lateral*” (p. 160). Aquí no podemos dejar de evocar al menos esta observación de Freud en una carta a Fließ: “Este trabajo espiritual resultaba, sin duda, bastante difícil, *asociaciones laterales* no cesaban de perturbar mi atención, y, con respecto a los focos, por ejemplo, *se instalaba la tendencia irrefragable*, aún hoy no explicada suficientemente, a considerarlos ‘focos’”⁴⁴.

La “gramática concreta” presupone la palabra ya hecha, la recibimos: esa palabra es la forma que el espíritu asocia a otra forma *con* su idea: “En toda asociación de formas el sentido desempeña su papel” (S., p. 162). En cuanto es percibida, la forma se compara inmediatamente con otras que están, por su parte, latentes, conservadas en nuestra memoria, conjunto de recuerdos de esas impresiones cualitativas (formas lingüísticas), ordenadas en series en función de sus semejanzas y de sus diferencias. Habrá comparación y análisis involuntario de al menos dos series diferentes; por ejemplo, para *Quadruplex* [*de cuatro pisos*], una primera serie: *Quadru-pes* [*Cuadrúpedo, de cuatro pies*], *Quadri-frons* [*Cuatro frentes o fachadas*], *Quadra-ginta* [*cuarenta*]; una segunda serie: *Triplex*, *Simplex*, *Centuplex* (cfr. S., p. 163). Por inscribirse en dos series, *Quadruplex* es percibido como compuesto por dos sub-unidades, es decir, más que una unidad de construcción: un factor de comparación, una *variable*.

La impresión que tenemos de una secuencia de elementos no proviene entonces ni del carácter físicamente articulado del dato sensible, ni de la proyección sobre ese dato de una representación *a priori*, sino de la *presencia subconsciente* de las *series ordenadas de formas análogas*” (p. 165). [...] La concepción saussuriana del análisis es *involuntaria* (combinación y comparación inconscientes), intuitiva (dato, es decir, no resultado de un razonamiento, sino objeto de percepción, conciente) y *lateral* (las formas latentes introducen una separación entre el contenido de una percepción y su forma). En pocas palabras, este análisis sin *a priori* formal de la percepción del lado del sujeto, opuesta al formalismo, es propiamente estructural: las palabras

⁴⁴ S. Freud, Carta 73 del 15 de septiembre de 1895, en *Sigmund Freud, Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994, p. 141. Freud, por un movimiento lateral y trans-lenguas, está “parasitado por *Focio*, *Phokäer* y *phoque* (*Seehund*).

analizan a las palabras en un campo cualitativo estratificado que se estructura sin cesar. Algo racional nace a partir de lo contingente, algo inteligible, a partir de lo sensible (p. 168).

En una confrontación que se ejerce a lo largo de todo el libro con las posiciones chomskianas, P. Maniglier muestra de qué manera la teoría de la cuarta proporcional puede dar cuenta del fenómeno sintáctico y generativo.

Para lo sintáctico, el propio Saussure pone en juego las *posiciones* que son equivalentes de elementos morfológicos: el “acusativo” latino se convirtió en la posición “complemento de objeto” en francés [en español, complemento directo], es decir, pone en juego una “realidad concreta” de la lengua que no se confunde con una representación gramatical, aunque necesariamente esté invadida por ella. Lo que le hace a Maniglier decir que, contrariamente a lo que piensan Chomsky y J.-Cl. Milner, la gramática no es lo que garantiza al lenguaje contra la política, sino, “por el contrario, muy exactamente lo que lo entrega a ella” (p. 175).

Para el fenómeno generativo o de las transformaciones, contra el postulado chomskiano de un conjunto de reglas, de un “cálculo mental”, P. Maniglier infiere de Saussure —que, a su vez, no entrevió el problema de las transformaciones gramaticales— que el hecho transformacional puede efectuarse a partir de “un juego sobre las *constricciones posicionales*” (p. 179).

El análisis intuitivo revela entonces su carácter de ser impuesto, involuntario, “carta forzada” de la que la cuarta proporcional, con los términos que se mueven “de al lado”, latentes, da cuenta; y da cuenta al mismo tiempo de una determinación imprecisa, vaga, de las unidades: “los titubeos, los *aproximadamente*, los semi-análisis, son un carácter constante de los resultados a los cuales llega la lengua por su actividad.” (S., p. 184). La acepción de una entidad es *intensiva*, es cuestión de *grado*, y no de elección binaria.

Vemos entonces aparecer totalmente otra teoría de la gramática o de la “sintaxis”: no *resultado* de una actividad del sujeto, sino de una estructuración por sí de la experiencia lingüística cualitativa; no una *relación* entre una forma y un contenido, sino entre un contenido y otros contenidos posibles; ya no *dato* en una representación abstracta, sino en su vivencia concreta;

contingente y sometida a los avatares más diversos del material lingüístico; finalmente por naturaleza *variable*, es decir, intensiva, cuestión de más y de menos, y no de sí y de no. Todas estas propiedades oponen muy claramente la concepción que Saussure se construye sobre el proceso articulatorio a la de alguien como Chomsky... (p. 185).

No solamente *La vie énigmatique des signes* coloca en rivalidad a la lingüística saussuriana y a la lingüística chomskiana sobre la cual se apoyan numerosos trabajos de cognitivistas⁴⁵, sino que contradice a una interpretación que quisiera que de la lingüística saussuriana se desprendiera una teoría del conocimiento, interpretación, entre otras, de Algirdas Julien Greimas: “La originalidad de la contribución de Ferdinand de Saussure reside, creemos, en la transformación del mundo que le fue propio [...] en una teoría del conocimiento y una metodología de la lingüística”⁴⁶.

*

Lo que muestra esta reevaluación de la investigación de F. De Saussure es una aproximación a la lengua, al hecho de decir, sorprendentemente vecino del descubrimiento freudiano de un inconsciente que significa incesantemente sin que el sujeto lo sepa.

Última pregunta: ¿La hipótesis de la lengua según Saussure tiene que ver con la hipótesis del inconsciente según Freud y Lacan? En numerosos párrafos, a lo largo de esta lectura de *La vie énigmatique des signes*, se me volvía forzoso plantear silenciosamente esa pregunta. No de la manera terminante que fue la de Lacan en 1970: “El inconsciente es la condición de la lingüística⁴⁷” —pues, ¿acaso puede uno todavía decir que la aventura de Saussure tal como es ahora mejor conocida se pueda llamar “lingüística” en el sentido de la disciplina universitaria?— sino

⁴⁵ Ver las referencias a N. Chomsky en *L'introduction aux sciences cognitives [La introducción a las ciencias cognitivas]* (1992), bajo la dirección de D. Andler, París, Gallimard, 2004, colección “Folio”; o en *Philosophie de l'esprit [Filosofía del espíritu]*, D. Fisette y P. Poirier, París, Vrin, 2000.

⁴⁶ A. J. Greimas, “L'actualité du saussurisme” [“La actualidad del saussurismo”] 1956, redactado para el 40 aniversario de la publicación del *Cours de linguistique générale* reproducido en *La mode en 1830, Langage et société: écrits de jeunesse [La moda en 1830, Lenguaje y sociedad: escritos de juventud]*, París, PUF, 2000, p. 372. Ver también el “cuadro lingüístico” de Saussure en *Écrits de linguistique générale*, op. cit., pp. 228-230 y el “cuadro semiótico” de Greimas en *Sémiotique [Semiótica]*, París, Hachette, 1993, pp. 29-33.

⁴⁷ J. Lacan, “Radiophonie”, *Scilicet* 2/3, p. 58 y p. 62. [En español: *Radiofonía*, Anagrama, Barcelona, 1977.]

en los términos que cuestiona el opúsculo de Jean Allouch en su último párrafo “Espiritualidad del significante”⁴⁸, en los términos de un anclaje del espíritu, de la espiritualidad lacaniana, en la doctrina del significante. La tesis de Patrice Maniglier no va a contradecir esto, pues hace de la semiología saussuriana, estructural, la posibilidad de un “espíritu que no es otro que el real en advenimiento [...], de un *espíritu objetivo*, es decir, a la vez histórico y social” (p. 468).

⁴⁸ J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel?*, op. cit., pp. 94-101.

Perfil psicológico del “médium”¹

Algunas cuestiones, poco académicas, sobre la mesología o el entrismo

Pedro Palombo

Porque cualquiera que habite en estos muros, éstos, los muros del asilo clínico, conviene saber que lo que sitúa y define al psiquiatra en tanto tal, es su situación en relación a estos muros, esas paredes por las cuales el laicismo hizo en ellas exclusión de la locura y de lo que eso quiere decir; cosa que sólo se aborda por la vía de un análisis del discurso.

Jacques Lacan

Seminario *Ou pire / Le savoir du psychanalyste*²,
6 de enero 1972.

Asistió y escuchó atentamente sin apearse al ritual de una enseñanza, la que en esos años aparecía como cierta interrogación sobre el hombre. El anfiteatro olía como su vieja universidad que tan lejos había quedado. Él se divertía adivinando, ya por la cara o el efecto que ella producía, la procedencia de los recién llegados.

A su lado alguien lo recibe:

Bienvenido al dominio de las *contraciencias*. ¿Habla usted otra lengua que su pésimo francés?

Bueno, el castellano —le responde y piensa que si bien no era su lengua materna, al menos era la del país de adopción de sus mayores —¿Qué es eso de las *contraciencias*?

¹ Texto concebido de principio a fin como un diálogo. La fecha de su presentación oral es la de agosto de 2003 [N. E.].

² Jacques Lacan, Seminario *O peor / El saber del psicoanalista*, inédito, traducción del autor.

Veo, usted está “en fuga”, no importa si el que lo persigue es un Proceso, un Estado o la curiosidad por el saber que está, que pasa, por otra mutación. Ese hombre que está por hablarnos es un analista. El análisis, la etnología y la lingüística se intrincan y, a mi juicio, animan, recorren y contestan el saber constituido por las llamadas “ciencias humanas”. Ya tiene la respuesta a su pregunta.

Tras el gesto de una señora sentada al costado de una mesa llena de cartones y láminas —se enteró luego que se llamaba Gloria—, el hombre mayor que va y viene de la pizarra a la mesa comienza “su puesta”.

El siguió atentamente todo lo que el anciano seminarista tenía para mostrar, una vez que concluía se abría un espacio para intervenir. El, durante esas sesiones, jamás se atrevió a hacerlo.

Mientras tanto los dos interlocutores apenas habían alcanzado a conocerse. Sólo se dio ese encuentro en el que cruzaron direcciones y saludos.

Muchas veces se encontró con él en los pasillos. Sin querer interrumpir la solemnidad del cruce, dejó que se alejara. Pensó: simplemente no entendí nada.

Aunque sabía que la ignorancia es inevitable y que no hay que culparse por ello, también sabía que a veces tiene el efecto retroactivo de la comprensión. Al fin y al cabo, no hay por qué entenderlo todo.

Pasó un tiempo, años, y como consecuencia de esa incompreensión se había instalado entre ellos —disimétricos auditores del seminario— una nutrida correspondencia. Poco antes de comentarle que pensaba “cometer” una sucinta intervención en el marco de algo que se anunciaba como “Coloquio sobre la locura”, le escribió contándole que le parecía que comenzaba a ver un punto consistente, no cartesiano, un punto sensible donde el loco se encuentra con aquél que la cultura dominante denomina adicto o simplemente “drogón”. El uno y el otro se resisten a ser desalojados de ese territorio donde el deseo parece investir el campo perceptivo. Ese territorio, verdadero obrador del delirio que, construido por poco o mucho tiempo, les ofrecerá una sobrevida digna. Los dos se resisten a ser expulsados del *campo molecular de la alucinación*. Uno pelea para que no le priven de droga, el otro para que no se la suministren. Ambos ponen su “teoría” a disposición de quien quiera escucharla.

¿Esa que los psiquiatras semiologizan como delirio, más o menos estructurado y de acuerdo a eso la categorizan?

Efectivamente —contestó, y le comentó una ocurrencia: el nombre de su propuesta: “Perfil psicológico del médium”— ¿Qué le parece?

Veo que también usted se quedó en el juego de la ambigüedad y la ironía. En general —aunque detesto las generalidades— eso prende en terreno fértil. Está bien para estas épocas de pleno auge de las tecnologías disciplinarias. Me agrada lo de “perfil” y divierte que sea de ese “recurso humano”: el médium. Por allí eso ayuda a perder ese hábito de los que rodearon al inventor, un tal Freud, consistente en ocultar el ocultismo. Usted se enteró cómo “el seminarista” desempolvó todos esos escritos durante el veintiún año de su enseñanza. Ahora bien, —continuó decidido a acompañarlo— si quiere balbucear algo sobre tema tan espinoso y tentador como la locura tendrá que mudarse a la frontera del saber y el no-saber. Advenir, tal vez, un *investigador de frontera* o una suerte de *voyeur* de límites. ¿Cuál es la ventaja de hacerlo? Desde allí se puede mirar de cerca cómo se perpetua, explícitamente a veces, un conflicto irresuelto. Examine cómo se suceden hoy en día las parejas binarias y no deje de tomar en cuenta su eficacia política. Ejercite, si es posible, en medio de un puñado de heteróclitos cambiar la barra / por una suerte de meseta ∞ que insinúe un tercero ambiguo, pero que sólo lo insinúe. Luego me dirá los resultados.

El no esperó y por ello comenzó a investigar el territorio donde se iba a localizar el ejercicio: un pueblo fronterizo. ¿El público?: vendría con el lugar. ¡No!, se corrige, el público hace el lugar, mientras la frontera lo va formando. Luego comenzó la tarea de ver qué poner de uno y otro lado. La experiencia estaba lanzada.

Tomado de nuevo por la letra se dejó llevar por lo que ella dictaba. Al pensar en su propio ensayo de transmisión, saltó el **academicismo**. Tomó partido por el **discurso cotidiano**, se apartó de la **doxa**, de la **historia positivista** para poder valerse, si la ocasión lo demandaba, de **mitos**, **epopeyas**, **survivances**, **anacronismos**, **reminiscencias**. Como decía que no quería **teorizar**, su interlocutor le propuso que **ejercitara**, que no se dejara capturar intelectualmente por ningún concepto, que jugase con ellos. Hay que dejar que resuene en su cuerpo todo cuanto éstos propongan, le dijo. ¡Ah!, y es fundamental cuando se plantee trabajar con otros: *no trate de interpretar un texto. Experimentelo*, como sugiere Gilles Deleuze. No olvide: más que proponerse **enseñar**, **muestre**. Y muestre algo simple que quiebre todas las demostraciones. De esta manera

verá que el binario **objetividad/subjectividad** admite *medios*. Crea espacios intermedios, habilita tensiones.

Así también —continuó— mientras se va familiarizando con esa ciudad-puerto de frontera, nada de andar haciendo entrevistas, mejor aspire a testimonios frutos de encuentros, en los que avistará mayor compromiso. En cuanto al archivo puede decidirse por el oral en contraposición al escrito. El oral, con un poco de paciencia, como en el análisis, logra hacer *hablar las imágenes*. ¿Recuerda a Aby Warburg? Cuénteles algo de este “loco” que echó aire fresco al psicoanálisis mientras transitaba su crisis en la clínica del Dr. Binswanger.

En fin, luego podrá **escribir**, aún sin lápiz, todo lo que las imágenes le dicten. Entonces, como elegía Roland Barthes, más que **describir**, escriba.

[...] porque hay un acuerdo privilegiado entre la escritura y el fantasma: los dos están agujereados. El fantasma no es el sueño, no sigue la ilación de la historia, aún bizarra, extravagante; y la escritura no es la pintura, no sigue el pleno del objeto; el fantasma sólo puede escribirse, no describirse³.

En este lado del mundo y por el suyo no ha de ser nada distinto —agregó—, la gente, los funcionarios, los psicoanalistas “profesionales”, viven de, en, y se identifican con las Instituciones que ellos mismos crean sin preguntarse por la raíz de su mismísimo estatuto. Gozan de sus virtudes: las jerarquías. Y valga esto para abordar otro binario: la **Institución**, no importa cual, desde la Familia hasta el Estado recorriendo una miríada de sociedades civiles que, vaya a saber por qué, se dicen “sin fines de lucro” y que, a sabiendas o no, redactan reglamentos que imponen a sus miembros. San Justo decía que hacían falta más Instituciones y menos leyes. Creerá que pienso que es un mal necesario pero no podrá negar que la Institución objetiva al sujeto en un lugar de poder.

Prepárese para su par, no olvide el medio, la **destitución**, en su vertiente subjetiva secreta, el *de-ser*, monstruo de palabra que, sin embargo, suena simpática aún en castellano. Anímese a acuñar las palabras que le ofrecen otras lenguas aunque sean sucias, malas y feas.

³ Citado por el autor y tomado de un seminario-taller de teatro impartido por Tato Pavlovsky, psicoanalista argentino.

En este caso ésa es más bien precisa y le indica algo al practicante del análisis, tal vez que está llegando a su fin y, a pesar de él, sin que termine identificado a su analista, todo lo contrario. Aquella “posición-depresiva” de Melanie Klein al final del análisis, no nos resulta nada despreciable para pensar: institución / destitución / análisis, tal como entiendo el final de la partida en Lacan.

El cráneo es el casco del viajero espacial. El que sale de él parece, cuenta el profesor Pnin de Vladímir Nabokov. Quédese con el casco puesto —le dice— y viaje, deje vagar el pensamiento como un estado clandestino, nómada. Pierda el **sistema**, lea algo que anda por ahí y que Foucault se atrevió a nombrar como una “*Introducción a la vida no-fascista*”⁴. Deje que el sistema sirva a la **Institución** porque —y aquí va el otro polo— **practicar** un saber siempre equivale a ponerlo en cuestión. Dejarlo listo para su desestabilización, al menos por un tiempo, conlleva deslegitimarlo para poderlo abrir mejor en todas sus acepciones. Seguramente pecará de traidor, pero ¿acaso no es por traición que operan las rupturas epistemológicas en los saberes y les permiten pasar a otra cosa?

Atento a lo que puede ser ese trabajo, ¿por qué no agregar lo que escuché decir a Isabel Mangou sobre Roman Jakobson? Que él siempre alentaba el modo narrativo. Lo que, estimo, no les va a caer bien a los profesores o *seminariadepptos* que pueblan con ánimo polémico esas reuniones. Con frecuencia se sienten poseídos por “el deseo del analista” y exhiben certificado de castración lograda, pase aprobado, —φ y vacuna contra la FDNP (Función del *Nom-du-père*). En otras palabras, perlas de la colectividad de los normópatas afincada en las antípodas de “los inclasificables”. Vuelvo a Isabel, ella intenta sustentar en dicha elaboración lingüística que la obra de Anna Freud encaja en esta categoría jakobsoniana de transmisión. Anna habla, narra el psicoanálisis en lengua corriente como podría hacerlo un folletín de divulgación masiva, lo cual puede crear inquietud a la cultura erudita, académica.

A su vez, a propósito de la academia y en otro ámbito pero no muy lejos, en la FIAP, 30 rue Cabanis, París —puede constatarlo— Michel Thomé contaba que

⁴ Michel Foucault, “Prefacio” al Anti —Edipo en su versión norteamericana, en *Dits et Ecrits*, Gallimard, París, 1994, Tomo III. Así lo encontramos en la p. 135, parafraseando, casi, a San Francisco de Sales en su *Introducción a la vida devota* de 1604.

[...] el academicismo es el vehículo privilegiado de los dogmas. Indispensables como cimientos para la perpetuación de saberes afirmados aunque no demostrados. Estos son substanciales para su cohesión como conjunto de personas moralizadas (en muchos casos, los científicos). Son dogmas que la Academia hace pasar, ya por la coherencia o por la teoría, es decir, como un conjunto de verdades demostradas.

Agrego al collage una entrevista realizada a la cineasta Catherine Breillat (*Romance, À ma soeur, Anatomie de l'enfer*⁵, entre otras realizaciones) y que cae por casualidad bajo mi buscador donde comenta por qué prefiere trabajar con actores amateurs, jóvenes.

Ellos —dice— a diferencia de los profesionales experimentados que hacen un uso casi prepotente de su ‘habilidad’, inventan, son respetuosos de la *creatividad de quien los dirige, sabemos que la habilidad es una virtud* del academicismo mientras que el arte se contrapone a lo académico⁶.

Recuérdelos a cada rato que esa barra está al medio, es el medio. Y ya dejemos en paz a los profesores *honoris* de la Academia para ocuparnos de las lecciones que nos dejaron los abyectos: Georges Bataille, entre otros, nos ofrece “el régimen de intensidad máxima de las formas”. Este régimen de intensidad debería pasar por el conflicto y la descomposición parcial del antropomorfismo. ¿A qué propone recurrir? A esta suerte de montaje dialéctico de parecidos y diferentes mezclados patética y morfológicamente. Le comparto lo que recuerdo que oí murmurar por los pasillos del Louvre a un tal Didi-Huberman que decía:

[...] considero a esto la vía regia para hacer que las formas nos miren y que, no es nada más que lo que Bataille llama ese estado de cosas esencial, violento, transgresivo que Eisenstein denominaba ‘revolucionario’⁷.

Entonces, que un régimen dialéctico pueda dar lugar a un régimen de intensidad o de tensión era, al fin de cuentas, el juego de la “dialéctica

⁵ En español se conoció como *Romance X, Para mi hermana, Anatomía del infierno* [N.E.].

⁶ En los créditos del DVD que contiene el film: *À ma soeur*, Ed. Montparnasse, 2001.

⁷ Georges Didi-Huberman, *La ressemblance informe*, Ed. Macula, Paris, 1995, p. 294.

de las formas” que se le reconoce al trabajo fílmico de Eisenstein. Entiende que así como las fotografías de Galton funcionaban como resoluciones o soluciones dialécticas o para decirlo en corto: formas-síntesis, el montaje eisensteniano, por el contrario, se le aparece como la posibilidad por excelencia de dejar en carne viva bajo una tensión jamás resuelta, jamás apaciguada, el movimiento de lo que puede denominar formas-síntomas⁸.

Ahora estamos, él, ellos y nosotros, en condiciones de hablar de estos dos modelos de dialéctica de las formas: una que sería la dialéctica del alumno aplicado, del policía, del ciudadano bienpensante. El método del buen alumno con perfecto control de su deseo se enuncia como corresponde: tesis-antítesis-síntesis. Por otro lado está la dialéctica del bufón, del canalla que se dedica a romper el juego, del *Pied Nickelé*, del pintor cubista, del herético o del cineasta moderno, es la dialéctica a la vez inquieta y atrevida propia tanto del gayo saber como de una conciencia desgarrada que ya no puede mantener su imperialismo.

En resumen, gracias a un cierto sentido de la crueldad de las cosas, esta dialéctica, de aquí en más, podría decirse: **tesis-antítesis-síntoma**. Es una herramienta que le recomiendo para abordar más de un binario de esos que va encontrando, verá que le permite abrirlos y problematizarlos a partir del medio. Ya lo experimentó usted ejercitando con el borromeo. Momentos de desestabilización, de apertura en la enseñanza del psicoanálisis que lo introdujo no sólo en el terreno de ese “nuevo imaginario”, consistente, imposible, sino que también, gracias a la nodología, le hizo tocar con sus dedos la discontinuidad del significante. Ese “entre-dos ya hay tres”, está constituido de variaciones discontinuas, “microidentidades”, podríamos decir flujo, resumidas en 0 y 1, binario aparente si somos ciegos al y.

Hay más cosas que recuerdo de este pensante en voz alta caminando por los pasillos del museo, intento seguir reconstruyéndolas: los dos ejemplos pensados por Bataille para ilustrar estas dos posiciones, decía, se encuentran en “*Los extravíos de la naturaleza*”⁹ y son sumamente esclarecedores. Compulsa la fotografía de Galton (formas-síntesis) donde

⁸ Ibid, p.296.

⁹ Georges Bataille, “Les écarts de la nature”, en *Documents* No. 2, 1930, p. 82, además en *Mercur de France*, Paris, 1968. Otra, más reciente, en *Ouvres Completes*, Dossier de Documents, Gallimard, Paris, 1970, I, pp. 228-230.

veinte rostros mediocres componen una cara bonita, con el montaje de Eisenstein en el cual, por el contrario, estos veinte rostros se mantienen frente a nosotros, irreductibles en su propia multitud, cada uno diferente y encuadrados diferentemente, componiendo entre todos una miríada, una constelación de afectos, imposible si uno se atiene a resumirlos, sintetizarlos. Algo no anda ahí, cojea, como ese Lacan presentando el Real y el síntoma soportado en Marx¹⁰.

Galton superpone las imágenes para obtener un tipo, una categoría. Eisenstein monta la imagen para obtener un drama o, lo que Warburg llama, una *fórmula patética*. Mientras la síntesis abstracta de Galton produce una forma apaciguada, fija e imprecisa, el desarrollo sintomal de Eisenstein, producto de formas animadas (aún en estado de fotogramas sobre la doble página de una revista), terriblemente concretas, precisas, como cortadas por un cuchillo, entran en movimiento por el choque visual de su montaje.

Los veinte rostros mediocres de Galton suscitan la idea anhelada de lo perfecto resumida en la media común dentro de las fases, en tanto que los veinte rostros de Eisenstein, donde ninguno es mediocre, siguen siendo rostros y, en eso mismo, llevan la imperfección, la alteración de sus respectivos estados patéticos¹¹.

Dejemos el Louvre, pero retenga, para su ejercicio de lectura en torno a la mesología o el entrismo, esta proposición que nos regaló en 1948 Georges Bataille, leído por Didi-Huberman: tesis / antítesis => síntoma. Donde, a mi entender, síntoma no reemplaza a síntesis, si así fuese sólo tendríamos otra manera de mantener la fórmula. No, más bien visibiliza ese *intermedio*, ese campo tensional que mantiene a los opuestos como tales.

Mientras tanto, por Vincennes se decía que Deleuze¹², haciendo un elogio a la literatura anglo-norteamericana, contaba haber hallado más

¹⁰ Lacan hablando con Emilio Granzotto para la revista "Panorama", Italia, 1974, le respondía así a la pregunta ¿Che cosa è la psicoanalisi?: "Yo lo defino como un síntoma —revelador del malestar de la civilización en la cual vivimos, no es ni una filosofía, ni una ciencia, menos una fe. Digamos que es una práctica que se ocupa de aquello que no anda".

¹¹ Georges Didi-Huberman, op. cit., pp. 296 y 297.

¹² Es una buena oportunidad para ir a consultar el texto que tiene un pie de imprenta de 1969, aunque, seguramente, sus alumnos estarían al tanto de este trabajo desde años antes. Me refiero al capítulo titulado "Porcelana y volcán" (p. 196) que se encuentra en Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barral Editores, Barcelona, 1970.

clínica en ella que en muchos textos de psiquiatría. Lo que perseguimos es el medio, el meso, con el que Gilles se deja enseñar por Fitzgerald en “La grieta”¹³. Levanta de ese cuento el concepto de fisura y, fijese qué nos entrega, lo cito: “...había una grieta silenciosa, imperceptible, en la superficie, único acontecimiento de superficie, como suspendido sobre sí mismo, planeando sobre sí mismo, como sobrevolando su propio campo”.

Y para introducirnos a que la verdadera diferencia no está entre lo interior y lo exterior, continúa:

La fisura no es ni interior ni exterior, está en la frontera, insensible, incorporeal, ideal. La fisura tiene, con lo que está en el interior, unas relaciones complejas de interferencia y de cruzamiento, de conjunción, es saltarina, un paso para uno, otro paso para el otro, en dos ritmos diferentes. Todo lo que de estrepitoso sucede, sucede en el borde de la grieta, y no sería nada sin ella; inversamente, la grieta no sigue su camino silencioso, no cambia de dirección según líneas de menor resistencia, no extiende su tela más que bajo los golpes de lo que sucede. Hasta el momento en que los dos, el ruido y el silencio, se desposan estrechamente, continuamente, en el crujido y el estallido del fin, lo cual significa ahora que todo el juego de la grieta se ha encarnado en la profundidad del cuerpo, al tiempo que el trabajo desde el **interior y el exterior** ha distendido sus **bordes**¹⁴.

¿No le parece que esa fisura, ese punto físico que no pasa al texto de ninguna lengua, esa “carne viva” se acerca al punto no semiotizado del que Lacan se vale para responder en Ginebra sobre la “psicosomática”?

Ese ensayo tiene mucha riqueza pero se haría tedioso ejercitarlo. Por ahora agrega un testimonio más en torno al sujeto que nos convoca: la cuestión del medio. Recomiende su lectura, ayudará. De la misma manera habrá que seguir introduciendo a ese público, recordarles, tal vez, por dónde andaba Jacques Lacan en ese entonces, antes de traerlos al tramo de su enseñanza que justifica el intento.

Sesenta y nueve, setenta: París salía de su “mayo 68” y Lacan no dejaba de contestar a los estudiantes. Respondía a dos frentes, también

¹³ Francis Scott Fitzgerald, *El Crack-Up*, Anagrama, Barcelona, 1991. Tanto este cuento como el texto de Malcolm Lowry citados por G. Deleuze son estimulantes para este ejercicio.

¹⁴ Las negritas son del autor.

al psicoanálisis **institucional**. Recuérdeles que de la IPA ya estaba fuera gracias a *une bévue*. Para ese flanco del psicoanálisis edulcorado al servicio del yo-moi y del orden social fundó la EFP, un grupo en ese entonces minoritario que dialogaba con saberes intrincados en una capilaridad discursiva: Lyotard, Deleuze, Foucault, Derrida, algunos críticos. “*A la energética de Freud, yo substituyo la economía política de Marx*”¹⁵.

1968/1969, el seminario *De un Otro al otro* es un punto decisivo que concuerda y tensa las líneas que despliega el Anti-Edipo de Gilles Deleuze y Felix Guattari. Un poco más tarde, Jacques Derrida respondió sobre el falo y el significante, tal como lo leyó en la versión para *Les Écrits* del trabajo que Lacan hizo sobre *La carta robada* de Edgar Allan Poe¹⁶, mientras Michel Foucault desarrollaba lo esencial de su enseñanza a partir de 1975¹⁷.

Lacan por el medio: déjeselos como a Fitzgerald, Lowry, que se bebieron todo, o a Artaud hablando desde el fondo de su esquizofrenia. Les faltará constatar la impotencia de la lógica para verificar el *impasse du sexe*, donde viene a alojarse su *discours psychanalytique*¹⁸. Desestabilización, paso de la lógica a la topología. Sin embargo, los tres, SIR, así anudados seguían y siguen dando pie a teorizaciones que cierran; cada matema encuentra de nuevo su lugar. Es curioso —intríguelos— este hombre parece que va a decir afuera de París lo que allí se guarda. Búsquelo en Italia y podrá recoger entre uno y otro tiempo discursos inquietantes por su familiaridad e innovación, sólo ahí introduce el comienzo de su seminario R.S.I.: que el cuarto viene a perturbar el tres, produciendo una nueva lectura del texto freudiano.

Pero antes, fíjese, en esa noche de reyes del '72 en la Capilla de Sainte Anne avanza algunos pasos en la polémica instalada y, para ello, se vale de ese cóctel compuesto de poesía, historia, el sitio en

¹⁵ Jacques Lacan, Seminario *D'un Autre à l'autre*, inédito, sesión del 20/11/1968.

¹⁶ Jacques Derrida, *El concepto de verdad en Lacan*, Homo Sapiens, Argentina, 1977.

¹⁷ Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

¹⁸ J. Lacan, Seminario *Les non dupes – errent*, inédito, 1973/1974. Traducción del autor, final de la sesión del 19 de marzo de 1974: “...estos términos donde se hacen los tres, los tres del Real, en tanto que el Real mismo es tres, a saber el goce, el cuerpo y la muerte, en tanto que ellos están anudados, son anudados, solamente, entendámoslo bien, por el *impasse* in verificable del sexo, es allí que se manifieste el alcance de este nuevo discurso, por algo se lo necesitó, el discurso analítico...”

donde está hablando y **su** topología, por ese entonces, la botella de Klein. Una verdadera performance.

Habla a los muros, retoma un poema —está, como los asilados de ese lugar, en un medio psiquiátrico, el de su encuentro con Marguerite Anzieu, Aimée. Poesía entonces: Antoine Tudal, en *Paris en l’an 2000*, homenaje al primer discurso en Roma¹⁹. Todos tienen presente ese poema:

Entre el hombre y el amor,
Hay la mujer.
Entre el hombre y la mujer,
Hay un mundo.
Entre el hombre y el mundo,
Hay un muro.

Muro (*mur*), que en francés consuena —como en la poesía— **entre** el sonido y el sentido, con *l’amour*.

El **entre**, como **la interposición**, es ambiguo y él promete volver, más adelante en su seminario, sobre **la mesología**, que es lo que tiene función de **entre**. Mientras, dibuja en la pizarra una botella de Klein, el dibujo aún no es letra, representa, dice, y si bien este planteo de elevar a la categoría de letra el objeto (topológico) no aparece hasta tres años más adelante, fue en la última sesión de este seminario que presenta a su público otra manera de escribir RSI: el borromeo.

Ahora sí, sesión del 13 de enero del ’75²⁰. El creyó que ya estaba todo a punto, aunque pensaba que lo mejor sería indicarles algunos pasajes que les permitieran consolidarse dentro de ese intrincado laberinto de nudos, aún inabordables, para muchos.

Le sugiero, al respecto, que no los entretenga con dibujos cuando en realidad de lo que se trata es de escritura. Si puede, más bien, haga que experimenten el equívoco haciéndoles hacer el ejercicio. Invítelos a que tomen las cuerdas. Usted seguro irá provisto de algunos juegos, de todos modos no han de ser muchos los que queden a esta altura de su intento. Que pongan el cuerpo, mierda. Eso es experimentar el espacio, suponer, realizar el tiempo y todo eso.

¹⁹ J. Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje”, *Escritos*, Siglo XXI, México, 1971, Tomo I, p.278.

²⁰ J. Lacan, Seminario *R S I*, inédito, 1974/1975.

Pero sabía —piensa— que no tenía ni el espacio ni el tiempo a su favor, por eso se limitó a pincharles el seso con algunas indicaciones.

En ese momento Lacan se pregunta y le pregunta a su público: ¿Qué implica que el psicoanálisis opere? Todos esperan que de allí se desprenda una fórmula. Nada. Más tarde dirá que el número de redondeles (nudos simples) no es homogéneo dado que es el último quien sostiene la cadena. ¿Y para qué hace eso? Bueno, produzco en nudo —decía— a fin de constatar mi práctica. ¡Inversión! El nudo sólo se visualiza después, se inventa en el mismo momento de su ejercicio.

Insista, por más que parezca insostenible —performance, muchacho, performance—, tome esos trozos de manguera de diversos colores que hacen las veces de cuerdas, muéstreles —si quiere— las cuerdas que también tienen color para distinguir las y que las toquen, que constaten, ¿qué?, la consistencia, que este imaginario tiene otro estatuto que el del estadio del espejo. Consistencia que no se opone a no-contradicción, sugiérelas una consistencia real, eso es lo supuesto que una cuerda sostiene. A ella se llega por vía de la intuición ya que no transmitimos más que por medio de la imagen, visual, sonora, perceptiva, en fin. Y recuérdelos lo que decía: la geometría pasó cogitando por muchos lados dejando a un costado las cuerdas que sólo le habían servido para medir. Retomemos, ahora, el hilo o la cuerda como fundamento supuesto de la consistencia que nada tiene que ver con la línea geométrica.

Es imposible pensar —gritaba el viejo seminarista poniendo en blanco los nudillos, abrazando las cuerdas— que aquellos obreros del crochet y las puntillas —en su mayoría mujeres— no tengan la experiencia corporal del arte de combinar de diversas maneras que, indefectiblemente remite a la aritmética. Las bordadoras hacen nudos aunque nadie se haya ocupado de eso hasta no hace mucho. La teoría de los nudos —decía hace veintiocho años, con voz un poco más baja y repitiendo la primer parte de la frase— la teoría de los nudos está en la infancia, es extremadamente insuficiente al punto de que no podemos darnos razones de que eso que ven allí —nudos escritos a partir del ejercicio con las cuerdas— sean o no nudos. Es un asunto de “intuición”. Pero, pero, eso va mucho más allá de lo que muestra. ¿Por qué? Porque la visión, es decir lo intuitivo, tarde o temprano termina haciendo superficie. Los nudos, entonces, vuelven tangible aquello que no corresponde a la naturaleza de las cosas tal como se cree.

Desconfíe —le decía— de todo eso que le presentan como **natural**, porque el **parl’être**, como gusta llamarlo, siempre está desubicado entre dos y tres dimensiones e, inmediatamente, otro equívoco de su invención: **dit-mension**. En esta lengua, le aviso —eso suena bonito porque no sólo incluye el dicho sino su hogar—, él apostó tanto con eso que algunos se dieron a la tarea de hacer un vocabulario de sus neologismos. En fin, no significa nada, no tiene sentido, pero no va a negarme que le dispare mil ocurrencias.

Deslícese y no va a tardar en darse cuenta de que por más que caminemos no tenemos la más mínima relación con el espacio de tres dimensiones. Poco importa la tridimensionalidad de nuestro cuerpo, todo espacio es plano, constatan los matemáticos, salvo cuando lo aprehendemos con la ayuda de la técnica.

¡Ah! La técnica ¿No le dice nada? La técnica se acerca al chamuyo²¹ ¿no? Recuerde que al tratar el espacio desde la perspectiva que impone la técnica, desembocamos en ciertas paradojas que nos presenta la ciencia. Ejemplo: a la materia nos la enseña como si cada partícula supiese dónde ubicarse en relación con el núcleo, casi como si dieran cuenta de un inconsciente. La materia, un inconsciente, la ciencia —contabilice— son herramientas y ellos mismos en tanto conceptos, pasibles de problematizar.

Vuelva al lenguaje en donde mora el número con que se cuentan los golpes de la vida. El inconsciente es un gran contador, sabe adicionar culpas, decía, es su sentimiento, una máquina de sumar, y cuenta en el género de los nudos. Hay, al menos, un nudo, uno como mínimo, ese al que la naturaleza le tiene horror, nunca hallamos el borromeo en la naturaleza. ¡*Urverdrängt!* ¿Será un reprimido originario? O ¿puro mito, existencia como mito? Pregunta que resiste a la pregunta infinita: ¿de dónde partes, adónde vas? Es la búsqueda metódica (simbólica) del principio, de un fundamento, de una iniciación, decía, lo que implica una falsa concepción del viaje y del movimiento. Hagan el ejercicio con las manos, emprendan ese modesto viaje y, aunque no comprendan, empezarán a familiarizarse con eso. Tal como en la literatura de Heinrich Von Kleist, Jacob Lenz o Georg Büchner que tiene otra manera de viajar

²¹ En lunfardo rioplatense la expresión proviene de *chamuchina* que nombra las cosas baratas, desvalorizadas, lo que se desprecia, para uso del populacho. Pero también lo que pasa *de bouche à oreille* (de boca a oreja).

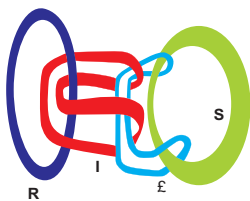
o de moverse, ellos parten del medio. Por favor dígales que aunque sea por un momento descuiden el origen.

Entrar y salir, no empezar ni acabar. Ese es el sentido rizomático de este ejercicio en el cual se emplean cuerdas. A propósito —le dice— vuelva a Gilles Deleuze, de ahí viene lo del rizoma. Tomando apoyo de nuevo en la literatura anglo-norteamericana, mostró cómo ésta puso de manifiesto ese sentido rizomático.

Sus escritores han sabido moverse entre las cosas, instaurar una verdadera **lógica de la Y**, derribar la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo. Han sabido hacer una pragmática. El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. Entre las cosas, no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio²².

La geometría, como citábamos antes a Lacan, pasó por todos lados cogitando, pero a las cuerdas sólo las utilizó para medir lo que dista **entre** una cosa y otra sin prestarles la más mínima atención. Por eso, y esto es lo interesante, si ponemos esmero en las palabras, en las cuerdas, encontramos que lo que *hay entre una cosa y otra se llama mesología*.

Cuénteles que esa mañana en el anfiteatro de la rue d'Ulm y a propósito del **entre** enredado en sus presentaciones nos sorprendió con otro neologismo. Decía que ese **entre** al que le otorga hasta la gramática de un verbo reflexivo "*je t'entre*, es decir mi **tantrismo**", este **entre** se encuentra definido en la nueva categoría de la matemática y ya podemos agregar: **entre** imaginario y simbólico, **entre** simbólico y real, **entre** real e imaginario, **entre** real, imaginario y simbólico, **entre** todos ellos y el síntoma (*sinthome*); todos espacios de tránsito, no hay más que movimiento, equilibrio inestable.



²² Gilles Deleuze; Felix Guattari, "Mil mesetas", en *Introducción al rizoma*, Pre-Textos, España, 2000, 1ª edición; Minuit, París, 1980.

Luego, el 18 de febrero, se le vio ejercitar de nuevo con esta categoría matemática mediante la puesta en el plano del nudo, los campos intermedios, etc. Pero el 13 de enero había arribado al punto que —usted podrá constatar—, era la preocupación no sólo en el ámbito del psicoanálisis, sino de la matemática, del discurso que denomina filosofante (más tarde dirá que los nudos son su filosofía), de la literatura y hasta me animaría a decir, del incipiente renglón de los “estudios culturales” (con lo que usted quiera poner dentro). Campos que en algún punto se pisan. Tras la presentación, curioso pero preciso, Lacan desplegó, como si le hubiese hecho falta esa introducción, el programa de trabajo para ese año.

Bueno, primero les habrá contado usted cómo ubicarse en el medio y transformar la plaza disponible, en construcción, pública, es decir trabajo entre varios, dejándose enseñar, más que enseñando. Luego acercará al terreno pedazos de materiales de demolición de la obra hablada de Jacques Lacan y de sus contemporáneos, es decir el contexto. Y para terminar, ya que casi todos los coetáneos del analista tuvieron su “último día”, muertos ellos entonces, acérqueles algo recién horneado del crisol de la erotología moderna.

Así, dado el tiempo que pueda quedar, sólo bastaría presentar ese crisol. Para ello le sugiero algunos tramos del texto que viene de aparecer y es un obsequio: Linda Hart, *Between the body and the flesh*²³. *The body*, el cuerpo que ella concibe como la morada de nuestro tierno Yo, *between, entre, the flesh*, la carne, lo que palpita misteriosamente bajo esa película de piel que nos envuelve y nos aísla, si no, morimos: la vida, el mundo, distintas maneras de señalar el Real.

Éntrele en este texto al capítulo cinco cuando ella cuenta lo que recoge de un tal Jameson. A propósito de la carne, qué mejor que el testimonio sobre la ingerencia del tiempo de los violentados, donde nuevamente nos hallamos con el **entre, lo meso** y la **frontera**. Dice:

[...] la ruptura de la temporalidad libera bruscamente el tiempo presente de todas las actividades e intencionalidades que deberían centrarlo y hacer de él

²³ Linda Hart, *La performance sadomasochiste, entre corps et chair*; traducción de Annie Lévy-Leneveu, EPEL, Paris, 2003. *Between the Body and the Flesh, Performing Sadomasochism*, Columbia University Press, New York, 1998.

un espacio de la praxis. Aislado de esta manera, el presente, traga al sujeto con una vivacidad indescriptible, una materialidad de percepción propiamente irresistible que aísla dramáticamente, con eficacia el poder —material— o, mejor aún, literal del significante²⁴.

Frecuentemente tendemos a comprender un tal hundimiento de la cadena significante como un síntoma primario de esquizofrenia, pero podemos decir que, insistentemente, este hundimiento, esta liberación en el presente, es un lugar de praxis, **de supervivencia**.

Para ellos —los violentados— los recuerdos de los que dan testimonio son “ya hechos, ya ficción”. El espacio **entre** estas **dos fronteras** confina con el dominio psicótico. E. Sue Blune revela que los sobrevivientes del incesto **existen dentro** de un espacio psíquico donde el mantenimiento de dos ideas que aparentemente son excluyentes, una de otra, hacen la condición misma de su existencia. Considerando su realidad que frecuentemente está dividida netamente entre el bien y el mal absoluto, se preguntan: ¿Cómo puede al mismo tiempo amarme y herirme? Linda Hart, entonces, se apoya en Lacan cuando dice que la realidad es una construcción de fantasma que nos permite ocultar el real de nuestro deseo. Esta neta división de la realidad de la sobreviviente es engendrada y mantenida por su referencia a un sistema ideológico que insiste sobre el hecho de elegir entre estos dos. Allí, durante este tiempo, la persona que habita simultáneamente estos dos espacios —o tal vez, todavía peor—, que bascula perpetuamente sobre la **frontera que está entre ellos** —está pretendidamente psicótica. Blune destaca que estos “absolutos recíprocamente opuestos coexisten en la experiencia de la vida real del niño” y así produce en ella, dado que esa vida tiene que encontrar la forma para funcionar dentro de la “realidad” del orden dominante, un sentimiento que le permite hacer “como si no fuera real en tanto que sí lo serían todos los otros, y viceversa”. No obstante, este sentimiento de “irrealidad”, no es simplemente el efecto de la historia de la sobreviviente de incesto, he aquí lo que resulta crucial entender. Es decir, no es “el retorno de lo reprimido”, sino más bien una construcción hábil del presente de la sobreviviente, un conjunto de mecanismos de defensa o de estrategias de sobrevida que, por más “psicóticas” y

²⁴ Ibid, pp. 288/289.

destructoras que puedan parecer, son, sin embargo, las vías inteligentes para sobrevivir en el interior de un orden dominante que produce la sobreviviente del incesto como una *imposibilidad*²⁵.

Por último, cuando sólo le parezca dialogar con el único referente que queda en la sala, tome, ejercite con lo que encuentra unas páginas más atrás²⁶, total, si resistió hasta allí, es señal que está preparado para seguir esta excursión por el infierno.

Ella cuenta que algunas feministas se pronuncian tanto por o contra las prácticas sexuales S/M, pareciendo estar a la búsqueda del momento en el cual pueda percibirse que algo auténtico acaba de llegar; las lesbianas, entre tanto, buscan estos momentos en la performance misma. Si aceptamos la idea que de entrada uno siempre está “en representación” más allá del desarrollo de las más privadas experiencias, la sadomasoquista es estimulada por la dialéctica de la aparición/desaparición y por el dolor agradable que reside en el fracaso continuo, permanente en su intento por dominar esta implacable necesidad.

En el sadomasoquismo el cifrado que marca la destitución entre representación y figuras de la vida y de la muerte se halla en el centro del ritual, “el devenir nada”. Entonces el cuerpo de la “*bottom*” (dominada) es el lugar donde se inscribe esta acción de marcar. Las “*tops*” (dóminas) facilitan este pasaje y sirven como garantía de retorno. La dialéctica se sitúa **entre el cuerpo —morada del “sí” construido culturalmente— y la “carne”** deseo abstracto por algo que no es la representación, que la precede o está más allá de ella. El siguiente paso lo da con la novela de Pat Califia, *The Calix of Isis*, que muestra bien esta oscilación:

Los masoquistas son grandes educadores afirma Deleuze. Aunque resulte un poco difícil comprender cómo esta mujer puede ser educadora en tal escena, luego de haber sido totalmente inmovilizada por ocho “*tops*” que practican su especialidad sobre su cuerpo —azotar, perforar, pinzar, sin contar las penetraciones orales, vaginales y anales. Pero, lo que demuestra Roxanne es su capacidad de habitar su cuerpo como un instrumento que, a la vez, es “ella” y “no-ella”. La performance de Roxanne tiene lugar aquí: en el “entre”, del “entre cuerpo y carne”, y es en este movimiento dialéctico que Alex (su

²⁵ Ibid, pp. 288/289.

²⁶ Ibid, p. 248.

compañera que quiere probar su fidelidad) aprende que su deseo de control no puede ser jamás otra cosa que ilusión— una performance que no soporta el hecho de repetirse y cuya condición misma es un fracaso.

Alex sólo puede poseer a Roxanne logrando hacer de ella una significación. La verdad/fidelidad que ella desea tan intensamente no puede realizarse más que en la muerte. En consecuencia Roxanne muestra a su top cómo vivir, que la vida es repetición de ese movimiento **entre cuerpo y carne**²⁷, caídos entre fantasma y realidad, abandonado a la necesidad dialéctica aparición / desaparición. Si uno no puede sostenerse de nada contra la ineluctabilidad de este fracaso continuo, subsiste no obstante un deseo obstinado de performance todavía y todavía. Esta repetición de la performance es un relato mimético de la esperanza que una estructura de valor diferente pueda emerger —de una otra parte— más allá de la dialéctica, una suerte de saber / experiencia diferente, que escaparía al cierre de la representación. En este sentido realizan el primer y más importante universal de Blau: la conciencia de la performance²⁸.

Ahora, luego de haber oficiado de *médium* entre tantos muertos, Lacan, Bataille, Deleuze, Foucault, etc, un par de vivientes no muy conocidos y aquéllos que se encapricharon en aguantar hasta el fin, váyase rapidito antes de que comience la próxima “conferencia” que, seguro, volverá a atraer a la gente que había desalojado la sala. En una de éstas se olvidan de usted y puede pasar desapercibido.

²⁷ Las negritas son del autor.

²⁷ Ibid, p. 250.

EL SPA DEL SPI

o...¿dónde quedó el psicoanálisis?

Josafat Cuevas S.

*[...] primero uno cede en las palabras y
después, poco a poco, en la cosa misma.*
S. Freud¹

“Man is a God that shits”.
E. Becker²

Habiendo dado por concluida una discusión con Jean Allouch en torno a la cuestión del objeto en psicoanálisis³, nos vemos ahora convocados a discutir la proposición de este autor respecto del tema “*Spichanalyse*”⁴.

Partiendo de la idea de “darle lugar a Foucault”, Allouch retoma algunos planteamientos de este autor en relación con lo que se nos presenta como una “genealogía del psicoanálisis”. La primera cita de Michel Foucault que Jean Allouch entresaca del curso publicado como *Hermenéutica del sujeto*⁵, nos habla de expresiones como “volver a sí”, “liberarse”, “ser uno mismo”, “ser auténtico”; el párrafo citado termina con las siguientes palabras:

¹ Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” [1921], *Obras Completas*, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, T. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 87.

² Ernst Becker, *The Denial of Death*, The Free Press, N.Y., 1973, capítulo IV.

³ Josafat Cuevas, “El objeto del duelo”, Revista electrónica *Carta psicoanalítica* N° 6, marzo de 2005, en www.cartapsi.org y “¿‘Teoría lacaniana’ del duelo?”, en www.triskel.com.mx, sección “Textos”.

⁴ Jean Allouch, *Spichanalyse*, en *Alles Gute zum Geburtstag! Herr Professor Sigmund Freud...*, revista de psicoanálisis “me cayó el veinte” N° 13, México, primavera de 2006.

⁵ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Curso en el Collège de France (1981-1982), edición establecida por Frédéric Gross, traducción de Horacio Pons, akal, Madrid, 2005.

[...] quizás es una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, constituir una ética del sí, si es cierto, después de todo, que el único punto, primero y último, de resistencia al poder político está en relación de sí con sí⁶.

Tomaremos estas precisas palabras de Foucault, recordadas por Allouch, como inicio de una serie de objeciones, a nuestro juicio capitales, dirigidas a cuestionar la propuesta de introducir en el centro de nuestra experiencia, la del psicoanálisis, el tema del “espíritu”. No discutiremos aquí la pertinencia de la afirmación de Foucault respecto de la resistencia frente al poder político. Lo que destacaremos, y ello constituirá una constante de nuestro escrito, es la pregunta acerca de la posibilidad de tomar sin más sus afirmaciones desde nuestro propio terreno clínico y también ¿por qué no? teórico. Pero más relevante aún que la pregunta acerca de esa posibilidad, avanzamos otra acerca de sus *consecuencias*. Digamos desde ahora que para nosotros eso implica un efecto de “flotación” del psicoanálisis, nada lejano de su simple acta de defunción.

Todo el movimiento de articulación de Lacan respecto de aquello que especifica al sujeto puesto en cuestión por la experiencia del análisis, va precisamente en contra de esta idea del “sí mismo”. Es tan evidente que nos invade desde ahora un sentimiento de desaliento, si no de pereza, ante la tarea de tener que recordar eso precisamente a los psicoanalistas. Basta abrir el seminario sobre la identificación, desde su primera sesión del 15 de noviembre de 1961⁷, para constatarlo, y para remachar, recorrer íntegramente el seminario de los años 67 y 68⁸ dedicado al acto psicoanalítico, en el que Lacan cuestiona radicalmente cualquier sesgo de “mis-midad” sea del costado analizante pero sobre todo, dado el acto como articulador, desde el lugar del analista⁹.

⁶ J. Allouch, op. cit., p. 11.

⁷ Jacques Lacan, Séminaire *L'identification* (1961-1962), Sesión del 15 de noviembre de 1961, versión J. L., sténotypie.

⁸ Jacques Lacan, Séminaire *L'acte psychanalytique* (1967-1968), versión J.L., sténotypie.

⁹ La formulación de Lacan acerca de que el psicoanalista sólo se autoriza por él mismo (*lui même*), precisamente deja caer el “sí mismo”. No es que se autorice “por sí mismo”, posición evidentemente narcisista, sino por ese “él”, tercera persona en que Lacan ubica el lugar del inconsciente.

Cfr. “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École, pronunciada por Lacan apenas un mes antes de iniciar el seminario sobre el acto analítico. Se lee ahí: “D’abord un principe: le psychanalyste ne s’autorise que de lui-même” [“Primero, un principio: el psicoanalista no se autoriza sino por él mismo”], *Silicet* 1, Éditions du Seuil, París, 1968, p. 14. La traducción es nuestra.

Aún aceptando, como dice Allouch, que “el psicoanálisis llegó a ya no saber dónde está parado ni lo que es”¹⁰, la pregunta que surge es acerca de la responsabilidad de los mismos analistas en ello —por supuesto—, y aquí no excluimos a aquellos que pretendidamente nos son más cercanos. Se ve clara la necesidad de pronunciar un no rotundo a la iniciativa milleriana del batidillo “psi”, donde Jacques A. Miller y otros pretenden ubicar al psicoanálisis, pero resulta igualmente claro, al menos para nosotros, que esa —incluso perentoria— necesidad no puede sostenerse a cualquier precio. Tal la propuesta del *spichanalyse*, que desde nuestra perspectiva implica la simple y llana *dilución de su especificidad* en el vastísimo territorio de la filosofía, coloreado y aderezado con los tonos y matices que se quiera, por seductores que resulten. En lo que sigue, daremos razón de esta afirmación.

Allouch ubica un cambio de lugar desde el que habla a quienes lo escuchan en París, puesto que dice: “nuestro lugar está más que nunca con los locos”¹¹. Es por eso que nos sorprende sobremanera, unas pocas páginas más adelante, cuando refiriéndose a que el psicoanálisis “terminó por admitir, claramente, con Lacan, que no era una ciencia” sostiene que “usar una categoría *hoy psiquiátrica*, a saber, el *delirio*, para darle su estatuto al psicoanálisis parece, más que extraño, poco conveniente”¹². Curiosa declaración de dimisión. Tanto Freud como Lacan realizaron un enérgico gesto al arrancar, precisamente al delirio, de la exclusiva jurisdicción psiquiátrica. Por enrarecido que hoy pueda estar el panorama, los analistas no tendríamos que recular en este punto decisivo frente a los embates tan “psi” como se quiera. Repetimos: tal vez sea evidente la imperiosa necesidad de deslindar al psicoanálisis de la “función psi”, pero ¿del modo propuesto?, ¿a qué precio?

Allouch nos presenta esa “genealogía del psicoanálisis” que encuentra en Foucault sustento, si no fundamento, de su propuesta: nada menos que la de sustituir un problemático “psi” (intentaremos delimitarlo más adelante), por un imposible “espíritu”¹³.

Pero, más que una “genealogía”, sostenida por la constatación de ciertos puntos —muy focalizados además— de confluencia de la expe-

¹⁰ J. Allouch, op. cit., p.11.

¹¹ Ibidem, p. 9.

¹² Ibidem, p. 13, subrayado nuestro.

¹³ La cosa llega hasta el extremo de proponer el cambio de nombre: ya no *psychanalyse*, sino *spichanalyse*.

riencia del análisis con otras prácticas y saberes de occidente, a nuestro modo de ver lo pertinente aquí sería, por el contrario, *localizar*, de manera más cerrada y rigurosa, en *qué* la experiencia inaugurada por Freud *rompe* radicalmente, aunque se pretenda olvidarlo y escamotearlo, con los saberes y prácticas médicas en torno a aquello que —no está mal el término locura— circunscribe cierto modo singular de la subjetividad, ubicado muy precisamente en un momento específico de la historia. Todo el recorrido de Lacan se orienta a mostrarlo, y ello no puede volver sino a traer al primer plano la discusión acerca del estatuto mismo de la(s) definición(es) de ciencia, palabra con la que nos llenamos la boca, tanto si se está pretendidamente en su terreno, como si se le mira desde la otra orilla al modo de una imposible tierra prometida¹⁴.

Sin duda las relaciones del psicoanálisis con la ciencia son complejas. Se sabe que para Freud no había duda: lo definía como una ciencia natural (*Naturwissenschaft*). Pero ello en cuanto al rigor en el método, lo que no excluyó ni excluye una invención y delimitación gradual de su objeto. Allouch cita a Canguilhem, quien de manera totalmente pertinente señala de qué modo la psico-fisiología moderna (rama de la psicología) y la psicopatología como disciplinas médicas, se remontan *sin ruptura* (el mismo Allouch lo subraya) a la tradición aristotélica —y, podemos añadir, científica—, puesto que *Acerca del alma* de Aristóteles es “un tratado de biología, uno de los escritos consagrados a la física”. Antes de detenernos un poco en este aspecto de la cuestión, señalemos de pasada una curiosa oscilación en el texto de Allouch: después de recordar lo que Canguilhem indica, en cuanto que justamente no se trataba para Aristóteles de una psicología como ciencia del alma sino de su abordaje desde la física, añade que es a esta tradición a la que dicho autor “refiere nada menos que la invención freudiana”. Al margen de que el pasaje aludido no plantea nada respecto de Freud sino, como ya se dijo, en relación con la psico-fisiología y la psicopatología médica, la posición de Allouch escamotea precisamente el movimiento de *ruptura* en cuanto al objeto y en relación con dichos campos que implicó la invención freudiana. Hablamos de

¹⁴ Y aquí valdría la pena quizás retomar la pregunta acerca del lugar del delirio en la certidumbre científica, no sin relación con la verdad, pero también aquello en que el psicoanálisis está concernido en este punto, específicamente en cuanto a su transmisión.

Cfr. Josafat Cuevas, “Newton lunático”, en *Psicoanálisis, Ciencia, locura*, revista de psicoanálisis *artefacto* N° 7, México, mayo de 2000.

oscilación puesto que unas pocas páginas más adelante, a propósito de las prácticas del “cuidado de sí”, escribe que “Freud, al seguir a la histórica, inventó una *inédita* manera de cuidar de sí”¹⁵. Pero tal oscilación nos parece revelar un terrible embrollo, que en lo que sigue intentaremos esclarecer.

Para avanzar en esa dirección es imprescindible no perder de vista que el abordaje científico del alma por Aristóteles va en otro sentido, quizás opuesto al que subyace en los autores y escuelas tomadas como referente privilegiado: Pierre Hadot y luego Michel Foucault, línea genealógica en la que Allouch pretende sostener su *spichanalyse*. Puede objetársenos de entrada que se trata aquí no del alma, sino precisamente...*del espíritu*, pero ya esa pareja terminológica alma-espíritu nos introduce de lleno en la cuestión plagada de dificultades.

Pierre Hadot escribe desde la primera página de su célebre libro acerca de la expresión “ejercicios espirituales” que:

[...] puede confundir un tanto al lector contemporáneo. Para empezar no resulta de muy buen tono, en la actualidad, utilizar la palabra “espiritual”. Pero es preciso resignarse a emplear este término puesto que los demás adjetivos o calificativos posibles, como ‘físicos’, ‘morales’, ‘éticos’, ‘intelectuales’, ‘del pensamiento’, o ‘del alma’ no cubren todos los aspectos de la realidad que pretendemos analizar¹⁶.

Aunque no explícita del todo pero tampoco oculta, la posición metodológica de Hadot conecta directamente con la tradición llamada, bien o mal, “hermenéutica” que, partiendo de Wilhelm Dilthey¹⁷ propone no ya la explicación (*erklären*) causalista propia de las ciencias “duras” sino la “interpretación”, la comprensión (*verstehen*), como núcleo de lo que denomina “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*). El mismo Dilthey señala que ante la diversidad de objetos de estudio que se conformaron en el siglo XIX, no en la perspectiva de las ciencias naturales sino en un campo más propiamente humano: la historia en primer término, la sociología, la antropología, la psicología, etc., y con la idea de englo-

¹⁵ Ibidem, p. 18. El subrayado es nuestro.

¹⁶ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 23-24.

¹⁷ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid, 1986.

barlas bajo un denominador metodológico común a ellas, fuera del canon del “monismo metodológico” comteano, encuentra que el término que mejor se acomoda a esa diversidad, y que de un modo u otro tiene que ver con todas, es precisamente...el *espíritu* (*Geist*). Lo que se delimita así es que frente a la “objetividad” situada en el centro del ideal de las ciencias positivas, el terreno que del otro lado se dibuja es el que se define —de distintos modos pero con un común denominador— por la “subjetividad”.

Inútil buscar la menor alusión a esta cuestión en el artículo de Allouch. Y no porque forzosamente tuviera que hacerla, sino porque proponer al espíritu (con todas las reservas y articulaciones que para ello se requieran) como aquello que definiría el terreno propio del análisis nos coloca de entrada —se sepa o no, se quiera o no— en esa perspectiva. La historia, al menos hasta hoy, nos muestra que la propuesta de Dilthey no prosperó: el *espíritu* (*Geist*) no funcionó como nominación para ese nuevo continente del saber occidental (sí en cambio el de “ciencias sociales”)¹⁸. Seguramente ello no es ajeno a ese movimiento que produjo las condiciones por las que Hadot puede decir que actualmente no es de “buen tono” hablar del espíritu. Pero creemos que no sólo es cuestión de mal o buen tono sino de la complejidad que suponen las discusiones *específicas* que afectan a cada una de las disciplinas aludidas. Al abarcar mucho, el espíritu (*Geist*) apretó muy poco aquello que las delimitaba. Por otro lado, “ciencias sociales” tampoco ayuda mucho. Y en esto el psicoanálisis tiene sus propios demonios que conjurar.

Por eso la perspectiva que nos interesa de aquí en adelante atañe a la pregunta: ¿qué específica hoy al psicoanálisis? Responderla implica una mayor precisión y delimitación de su objeto¹⁹: el psicoanálisis se encuentra emplazado no sólo a mantener su especificidad sino a avanzar en ella, o, de lo contrario, arriesgarse a desaparecer. Aquí radica el núcleo de nuestro profundo desacuerdo con la proposición del *spichanalyse*: *diluye la especificidad* clínica y doctrinaria del psicoanálisis. Lo que sigue despliega y fundamenta esta afirmación.

¹⁸ Y ni hablar aquí de las “ciencias humanas”, suficientemente recusadas por Lacan cuando afirma que no hay ciencias del hombre porque el hombre de la ciencia no existe, sino sólo su sujeto. Seguir este sendero lleva también sin duda directamente a la *Fenomenología del Espíritu* (*Phanomenologie des Geistes*) de Hegel, terreno aún más vasto que el que nos ocupa.

¹⁹ Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Sesión del 15 de enero de 1964. Paidós, Buenos Aires, 1987.

En 1890 Freud publica *Tratamiento psíquico (Tratamiento del alma)* [*Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*]. Las primeras líneas dicen:

‘Psique’ es una palabra griega que en alemán se traduce ‘*Seele*’ {“alma”}. Según esto, ‘tratamiento psíquico’ es lo mismo que ‘tratamiento del alma’[...] ‘Tratamiento psíquico’ quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma —ya sea de perturbaciones anímicas o corporales— con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre. Un recurso de esa índole es sobre todo la palabra, y las palabras son, en efecto, el instrumento esencial del tratamiento anímico”²⁰.

Después de afirmar esto Freud se dedica a exponer una serie de planteamientos sobre las relaciones de lo anímico con lo corporal, y el modo en que aquél fue gradualmente aceptado como objeto de estudio por la medicina. Hablando de la evolución de la medicina “en los últimos cincuenta años”, escribe:

Tras un período bastante infecundo en que dependió de la llamada ‘filosofía de la naturaleza’²¹, la medicina, bajo el feliz influjo de las ciencias naturales, hizo sus máximos progresos como ciencia y como arte: ahondó en el edificio del organismo mostrando que se compone de unidades microscópicas (las células); aprendió a comprender en los términos de la física y de la química cada uno de los desempeños vitales (funciones)... Todos estos progresos y descubrimientos concernían a lo corporal del hombre; y así, a raíz de una incorrecta (pero comprensible) orientación del juicio, los médicos restringieron su interés a lo corporal y dejaron que los filósofos, a quienes despreciaban, se ocuparan de lo anímico... La relación entre lo corporal y lo anímico (en el animal tanto como en el hombre) es de acción recíproca; pero en el pasado el otro costado de esta relación, la acción de lo anímico sobre el cuerpo, halló poco favor a los ojos de los médicos. Parecieron temer que si concedían cierta autonomía a la vida anímica, dejarían de pisar el seguro terreno de la ciencia²².

²⁰ Sigmund Freud, “Tratamiento psíquico (Tratamiento del alma)”, *Obras Completas*, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, T. I, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 115.

²¹ En nota a pie de página se nos recuerda la filiación *panteísta* de esta orientación, bajo la égida de Schelling.

²² *Ibidem.*, pp. 115-116.

En estos párrafos pueden encontrarse una serie de elementos muy pertinentes para nuestra discusión. El primer punto, más que relevante, es que Freud no elige la palabra *Geist*, cuya traducción es “espíritu”, ni su equivalente griego más aproximado: *nous*²³ (también vertido por razón, intelecto, entendimiento. Veremos después que *logos* es un término bastante cercano). Esas líneas confirman también la aseveración de Lacan según la cual, lejos de una pretendida ruptura de Freud con el cientificismo de su época, es por el contrario su afianzamiento allí lo que da consistencia a su pensamiento²⁴. Así también es preciso, a nuestro juicio, leer la frase de Canguilhem citada antes: el modo en que Aristóteles encara el problema del alma no es desde la perspectiva moral y religiosa presente en el orfismo y el pitagorismo (y también en las escuelas helenísticas estudiadas por Hadot y Foucault, entre otros), sino desde una vertiente estrictamente *naturalista*. Para dar cuenta de la diferencia en el reino natural entre los seres vivos y los que no lo son, Aristóteles recurre precisamente al término *psyque*: es el hálito vital, el aliento de vida común a los animales y los hombres. Reservará en cambio el *nous*, intelecto, razón, como una propiedad exclusivamente humana. En el párrafo 30 de 985b de la *Metafísica* escribe Aristóteles ψυχή τε και νοῦς: el alma y el entendimiento, según la rigurosa traducción de la edición trilingüe (griego, latín y español) de Valentín García Yebra²⁵ que muestra claramente el sentido de ambos términos, pero que no excluye, sino al contrario, las temibles dificultades terminológicas y de concepción, tanto del propio Aristóteles como de los demás autores antiguos, respecto de nociones como alma, espíritu, entendimiento, intelecto, etc. Mucho menos nuestras propias barreras para abordarlas a más de dos siglos de distancia.

En su tratado sobre el alma escribe Aristóteles:

[...] el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general... las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en

²³ Más adelante nos encontraremos con *noos*, que no es sino otra transliteración del *νοῦς* griego. Respetaremos el modo en que cada autor y cada traducción consignent este término.

²⁴ En “La ciencia y la verdad”. *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1989, 15ª ed., p. 836.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1982, p. 35. La versión latina pone: *anima et intellectus*. Traduzca el lector al español.

todos estos casos... De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda alma bien de esta clase de alma en concreto (403 a)²⁶.

Repitamos, antes de pasar a ocuparnos del espíritu, que es ésta la perspectiva desde la que Freud aborda la cuestión de la “psique”, por problemática que sea. A nuestro modo de ver se trata de definir y situar en su momento histórico las coordenadas con las que la ubicó, para localizar así su pertinencia actual. ¿Puede negarse que haya sido otro el designio de Lacan en su momento? Aquí también resulta imprescindible no perder de vista la cuestión de la pulsión, nudo capital de la concepción freudiana. Y quizás tampoco resulte ocioso recordar ahora que el fundador del psicoanálisis asistió a los cursos de Brentano, reconocido filósofo aristotélico del siglo XIX. Entonces, a modo de conclusión de esta parte, podemos decir, sin temor a errar el tiro, que la “psique” freudiana tiene *un pie en el culo*, no así el *nous*, razón, entendimiento, espíritu, cuyo estatuto es claramente más volátil: flota hacia las esferas y más allá...

Situemos algunos hechos y momentos significativos de la vida de Hadot, antes de detenernos un poco en su libro sobre los ejercicios espirituales. En una entrevista con Jeannie Carlier publicada en 2001, a la que los editores nombraron “En los faldones de la Iglesia”, Hadot dice que su madre era sumamente piadosa, “de una fe casi fanática”, ella esperaba que sus tres hijos se convirtieran en sacerdotes. Esperaba eso con tal pasión que, ante la pregunta de uno de ellos —quizás el que más amaba— acerca de lo que diría si decidiese dejar el sacerdocio, ella le habría respondido “preferiría verte muerto”²⁷. Ante la pregunta de si él mismo fue un niño piadoso, recuerda que en algún momento, a propósito de las acuciantes preguntas que por entonces se formulaba —“¿Qué soy?, ¿por qué soy?, ¿qué es el mundo en que estoy?”—, tuvo las siguientes vivencias:

Una vez en la calle Ruinart, en el trayecto entre el pequeño seminario y la casa paterna a la que iba todas las noches, siendo externo. Era de noche. Las estrellas brillaban en el cielo inmenso. En esa época aún se las podía ver.
Otra vez, fue en una recámara de nuestra casa. En los dos casos fui invadido

²⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2000, pp. 42-43.

²⁷ Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold Davidson*, Ed. Albin Michel, Barcelona, 2001, p. 21. La traducción es nuestra.

por una *angustia a la vez aterradora y deliciosa*, provocada por el sentimiento de la presencia del mundo, o del Todo, y de mí en ese mundo...tenía el sentimiento de estar inmerso en el mundo, de formar parte de él, el mundo extendiéndose desde la más ínfima brizna de hierba hasta las estrellas²⁸.

Resulta quizás evidente que estas experiencias rozan —si no es que se ubican plenamente en— el ámbito de las experiencias místicas. Inmediatamente añade Hadot:

[...] más tarde debía descubrir que esta toma de conciencia de mi inmersión en el mundo, esta impresión de pertenencia al Todo, era eso que Romain Rolland ha llamado el ‘sentimiento oceánico’. Creo que soy filósofo desde entonces, si se entiende por filosofía esta conciencia de la existencia, de ser-en-el-mundo²⁹.

Es difícil no evocar aquí el diálogo entre Romain Rolland y Sigmund Freud a propósito de este “sentimiento oceánico” que el primero ubica en el origen del sentimiento religioso presente, según él, en todo ser humano. Con la delicadeza no exenta de contundencia que le caracterizaba, Freud le responde a Romain Rolland que, en lo que a él mismo respecta, no encuentra el menor rastro de ese sentimiento de lo oceánico e ilimitado. Nuevamente es desde su posición de científico desde la que Freud reconoce los límites, no sólo de la práctica por él fundada, sino de su misma subjetividad, lo que lo coloca más allá o más acá, no importa, de las esferas religiosa y filosófica en que se sitúan Pierre Hadot y Romain Rolland³⁰.

²⁸ Ibidem, pp. 23-24.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Es en las primeras líneas de *El malestar en la cultura* en donde Freud se refiere a Romain Rolland: “Yo le envié mi opúsculo que trata a la religión como una ilusión, y él respondió que compartía en un todo mi juicio acerca de la religión, pero lamentaba que yo no hubiera apreciado la fuente genuina de la religiosidad. Es —me decía— un sentimiento particular, que a él mismo no suele abandonarlo nunca, que le ha sido confirmado por muchos otros y se cree autorizado a suponerlo en millones de seres humanos. Un sentimiento que preferiría llamar sensación de ‘eternidad’; un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, por así decir ‘oceánico’...Sólo sobre la base de ese sentimiento oceánico es lícito llamarse religioso, aun cuando uno desautorice toda fe y toda ilusión. Esta manifestación de mi venerado amigo...me deparó no pocas dificultades. *Yo no puedo descubrir en mí mismo ese sentimiento ‘oceánico’*. No es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia”. S. Freud, *Obras Completas.*, op. cit., T. XXI, pp. 65-66. El subrayado es nuestro.

Hadot se inicia muy pronto en los seminarios para los jóvenes curas del Instituto católico. En cierto momento, frente a la necesidad de elegir el tema de su disertación doctoral, dudó —dice en la misma entrevista—, entre un estudio sobre Rilke y Heidegger y la investigación de los escritos y la vida de un neoplatónico cristiano del siglo IV: Marius Victorinus. Fue sobre éste último que se decidió, pues “desde mi juventud sentía una gran atracción por la mística bajo todas sus formas, que me parecía debía abrirme a la indecible experiencia de Dios”³¹. Digamos de pasada que Hadot se ordenó sacerdote en 1944 y después, por desacuerdos fundamentales con la institución eclesiástica, dejó los hábitos.

Pero sus intereses espirituales no sólo no desaparecieron sino que se afianzaron y expandieron en varias direcciones: formó parte activa del círculo Eranos, nombre dado por Rudolf Otto (autor del bello libro *Lo santo*) a los encuentros anuales celebrados en casa de Olga Fröbe-Kapteyn en Suiza, y en los que Jung jugó también un papel central. Uno de los objetivos prioritarios de este círculo era la investigación de los vínculos entre Oriente y Occidente.

En otra entrevista con Jeannie Carlier habla acerca del modo en que sus publicaciones hicieron que muchísimas personas le escribiesen innumerables cartas desde Francia, Alemania y Estados Unidos:

Me decían que mis libros les habían ayudado espiritualmente —alguien incluso me escribió ‘usted ha cambiado mi vida’—, pienso que el método es bueno, y he podido responder siempre a esas personas, con razón, que no era yo sino los filósofos antiguos quienes les habían aportado esa ayuda³².

Nos preguntamos aquí acerca de lo que tales experiencias pueden tener en común con el ejercicio del análisis y nuestra inmediata respuesta es que, por muy humanas que sean, muy poco o nada.

Hagamos ahora un breve recorrido por algunas fuentes que nos ayudarán a precisar las relaciones entre *psique* y *nous* en los griegos. Esperamos no descuidar las reservas que el mismo Pierre Hadot expresa frente al inminente riesgo de anacronismo que corremos cuando, desde nuestra visión actual, intentamos aproximarnos a esas nociones.

³¹ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 44.

³² *Ibidem*, pp. 232-233.

Tomaremos como punto de partida de nuestra indagación el libro de Bruno Snell *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia*. En el primero de los ensayos, “La concepción homérica del hombre”, remarca Snell el hecho de que en tiempos de Homero la abstracción no se encuentra desarrollada y, en cambio, se hallan en su lengua una gran cantidad de expresiones referidas directamente a lo concreto y sensible que no se encuentran después en lenguas más desarrolladas. Da el ejemplo de por lo menos diez verbos relativos a la vista y el modo en que muchos desaparecieron del uso común hasta reducirse a dos las expresiones para designar el hecho de la vista βλέπειν (*blephein*) y θεωρεῖν (*teorein*). Snell afirma que esos vocablos desaparecieron porque la lengua primitiva tenía ciertas necesidades expresivas que la lengua posterior ya no requería; por ejemplo, δέρκεσται (que significaba tener un cierto tipo de mirada); δράκων serpiente, se deriva de δέρκεσται porque tenía una mirada particularmente temible³³. La palabra reciente “ver” (θεωρεῖν) no era originariamente un verbo, sino que se deriva del nombre θεωρός (*teorós*) “ser espectador”.

De acuerdo con este método Snell toca un punto que, si bien no es central para lo que nos ocupa, nos interesa en la medida en que concierne, de un modo u otro, nada más ni nada menos que al estadio del espejo de Lacan. Escribe Snell:

Las representaciones de hombres en el arte arcaico nos muestran ...que la sustancia corporal del hombre no era concebida como una unidad, sino como una pluralidad... El hecho de que los griegos primitivos ni en el lenguaje ni en el arte figurativo reconozcan el cuerpo humano como una unidad, nos demuestra lo mismo que veíamos en los verbos de la vista: los verbos arcaicos de la vista conciben la actividad partiendo de las modalidades externas sensibles y de los gestos y sentimientos concomitantes, mientras que el lenguaje posterior tomó más bien como núcleo del significado verbal la función misma de la actividad³⁴.

Y un poco más adelante afirma:

³³ Bruno Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia*, Razón y Fe, Madrid, 1965, p. 18.

³⁴ *Ibidem*, pp. 23-25.

Algo semejante se nos presenta en el reino de lo anímico, pues cuerpo y alma, carne y espíritu son conceptos opuestos, cada uno de los cuales queda determinado por su contrario. Donde no exista el concepto de cuerpo, no puede darse el concepto de espíritu y viceversa. Así pues, Homero tampoco tiene ninguna palabra propia para designar ‘alma’ o ‘espíritu’. Ψυχή (*Psyché*), la palabra que en el griego posterior significa alma, no tiene originariamente nada que ver con el alma que piensa y siente. En Homero ψυχή es únicamente el alma en cuanto ‘anima’ al hombre, es decir, en cuanto lo mantiene en vida³⁵.

Éste será precisamente el punto de partida del estudio y la concepción de Aristóteles acerca de alma, como ya dijimos.

Dos nociones que desde la época arcaica aparecen en relación con ψυχή son θυμός (*thymós*) y νοός (*nóos*). Según Snell ψυχή se relaciona con ψύχειν (*psiquein*) “soplar” y significa el aliento vital, en tanto que los otros dos “quedan como términos que significan ‘espíritu’ en Homero... θυμός es la causa de las emociones, mientras que νοός es el origen de los conceptos”³⁶. Más adelante advierte que si bien resulta casi imposible determinar categóricamente el sentido que tales vocablos podían tener en aquellos tiempos, parece suficientemente establecido que *thymós* se refería primordialmente a lo emocional, mientras que *nóos* apuntaba a lo intelectual.

Pero el modo en que Snell fundamenta lo anterior no pasa por una demostración teórica o abstracta; es decir, no generaliza a partir de datos singulares, sino que, como filólogo que es, va mostrando en diversos pasajes homéricos el contexto preciso en que tales términos aparecen y, por tanto, el sentido que puede desprenderse de él. Así, más adelante leemos:

[...] νοός (nóos) está relacionado con νοειν y νοειν significa intuir, atravesar con la mirada; pero también se traduce νοειν (*noein*) simplemente por ‘ver’, por ejemplo, en *Il*, 5, 590: τοῦς ὁ Ἑκτωρ ἐνόησε κατὰ στίχας ‘Héctor los vio en las filas’. A menudo se encuentra relacionado con ἰδειν, pero se trata de un ‘ver’ que denota no sólo la pura acción visual, sino también la actividad

³⁵ Ibidem, p. 26.

³⁶ Ibidem, p. 28.

espiritual que acompaña el acto de ver. En este aspecto tiene relación con γιγνώσκειν. Pero γιγνώσκειν significa ‘reconocer’, y, por tanto se usa principalmente cuando se identifica a una persona; mientras que νοεῖν se refiere más bien a situaciones y significa: sacar una idea clara de algo. Con esto queda aclarado el significado primario de νοός: se trata del espíritu en cuanto poseedor de claras ideas, esto es, del órgano de la clara concepción. En *Il.* 16, 668... ‘siempre puede más el νοός de Zeus que el de los hombres’, νοός equivale al ojo espiritual capaz de ver con claridad. Sin embargo, por un paso facilísimo en el lenguaje, puede designar también la función. Como función permanente es la capacidad de tener ideas claras, la inteligencia³⁷.

Nos importa resaltar esto puesto que en la misma dirección encontramos muchas otras referencias tanto antiguas como más modernas. Veamos algunas.

Erwin Rhode, en su libro *Psique* nos habla de una concepción griega dual acerca del origen, la naturaleza y el radio de acción de las actividades anímicas, que se remontaría a Homero, no sin el relevo de Empédocles, por la que:

[...] no sólo en Platón, sino incluso en Aristóteles, quien, además del “alma” que gobierna la naturaleza orgánico-corpórea del hombre y se manifiesta en ella, admite un “espíritu” (*nous*) de origen divino, infundido al hombre “desde fuera” y separable del alma y el cuerpo, el único llamado a sobrevivir después de la muerte del hombre a quien ha sido infundido³⁸.

Del texto de E. R. Dodds *Los griegos y lo irracional*, destaquemos un par de citas en el mismo sentido:

En los autores áticos del siglo V, como en sus predecesores jonios, el ‘yo’ que se denota por la palabra *psykhé* es normalmente el yo emocional, más bien que el racional. Se habla de la *psykhé* como la sede del valor, de la pasión, de la compasión, de la ansiedad, del apetito animal; pero antes de Platón rara vez se la menciona, si se la menciona alguna vez, como la sede de la razón; su esfera es, en términos generales, la del *thymós* homérico.

³⁷ Ibidem, p. 33.

³⁸ Erwin Rhode, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, F.C.E., México, 1983, p. 208.

Sófocles (...) dispone los elementos del carácter en una escala que va desde lo emocional (*psykhé*) hasta lo intelectual (*gnome*), pasando por un término medio (*phrónema*), que en el uso corriente envuelve los otros dos³⁹.

En estas dos últimas expresiones encontramos una derivación de la raíz *nous*.

Por su parte Werner Jaeger, en su conocida *Paideia*, en el capítulo dedicado a las Leyes de Platón, recuerda la imagen que el filósofo ateniense nos da del hombre como una marioneta tirada por diversos hilos que serían los deseos, los sentimientos de miedo o de valor, entre otros, y de qué modo la reflexión (*λογισμός*, *logismós*) valorativa nos indica cuál de las sensaciones que nos acometen son mejores; cuando esa reflexión constituye un acuerdo común de la *polis*, entonces adquiere el estatuto de ley. Citemos:

El alma sólo debe dejarse llevar por el hilo suave y dorado con que tira de ella el *logos*, no por los hilos rudos y férreos de los instintos... Pues bien, el hilo del *logos* no es, como hemos visto, sino lo que en el estado gobierna como ley. Dios o quien conoce da a la *polis* el *logos* y lo eleva a ley, la cual rige luego las relaciones de la *polis* con ella misma y con otros estados. La obediencia de alma al *logos* es lo que llamamos *dominio de sí mismo*⁴⁰.

Con esto queda esclarecido también qué es la *paideia*. Es la dirección de la vida humana bajo el hilo del *logos*, manejado por “la mano de Dios”. En nota a pie de página añade: “Queda en pie, naturalmente, la distinción de que el órgano a través del cual recibe el conocimiento de lo divino no es otro que su *razón* (*νοῦς, φρονησις*)”⁴¹. En otro pasaje de su extenso libro, a propósito de lo que llama el “discutido problema de la teología platónica” afirma que, si bien Platón no se refiere directamente a Dios con este término sino que habla sobre la idea del bien como “rey del mundo inteligible” confiriéndole una dignidad divina, “Dios es el bien absoluto por el que todo lucha; Dios es el alma del mundo; Dios es el demiurgo o Creador; Dios es la razón, el *nous*...”⁴².

³⁹ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 136-137.

⁴⁰ *Autarkeia*, uno de los objetivos centrales de los ejercicios espirituales.

⁴¹ Werner Jaeger, *Paideia*, F.C.E., México, 1985, séptima edición, pp. 1030-1031.

⁴² *Ibidem*, p. 685, n. 39.

Y Jean Brun, en su libro sobre el estoicismo, a propósito del lugar central que los estoicos daban a la individualidad, asienta que “todo individuo posee una tensión interior (τόνος): como manera de ser o estructura (εξις) en el mineral; naturaleza (φύσις) en el vegetal; alma (ψυχή) en el animal, y espíritu (νοῦς) en el hombre”⁴³.

Vemos en todas estas referencias muy nítidamente diferenciadas las esferas de la *psique* y el *nous*. La primera vinculada al *thimos* homérico: conecta hacia abajo, al *cuero*, la vida, la *angustia*, las pasiones; es esta raigambre la que persigue Freud en el inconsciente; en tanto que el segundo, *nous*, espíritu, intelecto, razón, incluso mente, nunca ha sido, que se sepa, el objeto de la clínica y de las elaboraciones del psicoanálisis. Es preciso un *tour de force* y un enrarecimiento notables para proponer lo contrario⁴⁴.

Volvamos con P. Hadot, quien señala de qué modo en los estoicos la función de la razón (νοῦς) es la que permite al hombre salir de los estrechos límites de su individualidad:

Según los estoicos filosofar consiste, por lo tanto, en ejercitarse en ‘vivir’, es decir, en vivir consciente y libremente: conscientemente, pues son superados los límites de la individualidad para reconocerse parte de un cosmos animado por la razón; libremente, al renunciar a desear aquello que no depende de nosotros y que se nos escapa, no ocupándonos más que de lo que depende de nosotros —una rectitud de acción en *conformidad con la razón*⁴⁵.

Hadot insiste una y otra vez en este punto, tanto en el texto citado, como en la serie de entrevistas que también hemos comentado: para los griegos estos ejercicios espirituales no están enmarcados en los estrechos límites del yo individual sino que trascienden esa dimensión para ligar al practicante con un ámbito que lo rebasa, sea la misma escuela en la que tienen lugar —generalmente bajo la dirección de un maestro—, o en un radio más vasto, la esfera de la vida de la *polis*, hasta llegar a la escala cósmica. En este sentido el filósofo no es aquél que construye un sistema de pensamiento, sino el que edifica un modo singular de vida: por esa

⁴³ Jean Brun, *El estoicismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1977, pp. 63-64.

⁴⁴ Que el *nous* tenga un origen divino y le sea infundido al hombre “desde fuera” podría abrir una veta de investigación en relación con el lugar del Otro, pero eso sería objeto de otro escrito.

⁴⁵ P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, op.cit., pp. 30-31. El subrayado es nuestro.

actividad espiritual o de razón reconoce su pertenencia al Todo. Además de la independencia, de la libertad interior (*autarkeia*) que lograban los filósofos de las escuelas helenísticas, “en el epicureísmo y el estoicismo vienen a añadirse a estas disposiciones fundamentales la conciencia cósmica, es decir la conciencia de formar parte del cosmos, la dilatación del yo en la infinitud de la naturaleza universal”⁴⁶.

Este es el punto clave de un desacuerdo decisivo de Pierre Hadot con Michel Foucault. Tal discrepancia aparece incluso desde la segunda edición de su libro, en 1987. El apartado se titula “Diálogo interrumpido con Michel Foucault. *Acuerdos y desacuerdos*”. Después de expresar sus simpatías por la persona y la obra de éste, y de señalar algunos puntos de convergencia de sus respectivos intereses, dado que para ambos el estudio de los autores antiguos no se reduce a un mero interés histórico, sino que supone una profunda implicación personal en la búsqueda de un constante mejoramiento, de un cuidado de sí, no deja de formular lo que a su juicio es su diferencia más importante. En Foucault, dice, todo el desarrollo del tema del cuidado de sí, ligado íntimamente con los ejercicios espirituales, tiene que ver con una especie de “estética de la existencia”, mientras que para él, por el contrario, se trata, leyendo a los griegos, de una búsqueda del bien, más que de la belleza. Hadot se pregunta, escéptico, si la posición de Foucault al respecto no sería más bien la de una nueva forma de “dandismo”⁴⁷. Y el núcleo de su desacuerdo puede expresarse en el hecho de que para él Foucault centra todo su esfuerzo en una especie de “cultivo del yo” en el que el énfasis estaría puesto justamente en ese yo. Para Hadot, en cambio:

Parece difícil admitir que la práctica filosófica de estoicos y platónicos no haya supuesto más que una forma de relación con el yo, un cultivo del yo, una forma de placer suficiente por sí mismo. El significado psicológico de estos ejercicios parece de distinto cariz al señalado. El sentimiento de pertenencia al Todo resulta ser a su juicio un elemento fundamental: pertenencia a la totalidad de la comunidad humana, pertenencia a la totalidad cósmica⁴⁸.

⁴⁶ Ibidem, p. 238.

⁴⁷ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 217.

⁴⁸ P. Hadot, *Ejercicios espirituales...* op. cit., p. 267. La experiencia del análisis está tan lejos de un “cultivo del yo”, como de cualquier “conciencia cósmica”.

Esta discusión quedó interrumpida por la muerte de Foucault y ello nos coloca en una perspectiva que nos importa remarcar: la gran complejidad de la cuestión, intrínseca al tema, así como las temibles dificultades añadidas por los dilatados períodos de tiempo en que históricamente se ubican los ejercicios espirituales en cuestión. Otro punto espinoso, no el menor, tiene que ver con la desaparición irremediable de una gran cantidad de documentos escritos que sin duda hubiesen podido arrojar una luz más precisa sobre ello. Y no decimos esto sino para alertar acerca del riesgo que implica el intento de sustentar, y quizás fundamentar, al psicoanálisis actual desde este sesgo de los ejercicios espirituales.

Se nos podrá objetar que no es desde esta óptica tan dilatada que se lo intenta, sino de la referencia directa a los estudios de Foucault; pero de nuevo, ¿por qué tendría que ser un abordaje filosófico, por seductor que resulte, el que tendría que dar su basamento al psicoanálisis?

Lo menos que puede decirse de la posición de Foucault frente al psicoanálisis es que era ambivalente, si no ambigua. Que se pretenda que su crítica al psicoanálisis sería más valiosa por producirse desde cierta exterioridad no nos parece razón suficiente para tomar su invitación en el sentido propuesto por Jean Allouch. Nuestra pregunta es ¿Qué con la *especificidad* radical de la experiencia del análisis? Todo este asunto de los ejercicios espirituales, como “genealogía” del mismo, no hace sino diluirlo en el vasto territorio ya no sólo de ese aspecto preciso, sino de la filosofía misma. ¿Y qué con Freud y Lacan? En cuanto al último, se nos quiere convencer de que, puesto que una de sus preguntas de siempre fue sobre el lugar de la verdad en el sujeto, sería claro que el espíritu es lo que definiría esa búsqueda. Y de Freud, ni hablar, simplemente se le deja caer, desconociendo el hecho de que, aunque no la nombre, la cuestión de la verdad (del síntoma) está igualmente en el centro de su invención.

Pero Allouch no tiene ningún reparo, en esta empresa de dilución, en escribir incluso que “Freud no inventa la asociación libre”⁴⁹, sino que se encuentra presente en aquellas prácticas del cuidado de sí. Y no discutimos este punto por un prurito obsesivo de prioridad, sino porque a nuestro juicio aquí se muestra claramente lo que hemos repetido: no es por forzar el reconocimiento de esta supuesta genealogía del psicoanálisis

⁴⁹ J. Allouch, *Spichanalyse*, op. cit., p. 26.

como lo podremos preservar de su desaparición, sino, por el contrario, en un movimiento de mayor delimitación y precisión de su objeto.

Lo que en la perspectiva que discutimos desaparece, es precisamente eso que, más allá de los puntos de cercanía con los ejercicios *spi* (hoy muy próximos, por desgracia, a *spa*)⁵⁰, distingue radicalmente al psicoanálisis: la transferencia. Lo anterior se muestra claramente en otro de los argumentos con que Allouch adereza su alegato: que Freud se habría interesado en los fenómenos ocultos. Pero lo que este autor descuida, precisamente, es que en los dos ejemplos que Freud nos trae en el texto que se cita “Psicoanálisis y telepatía”, el nudo de la transmisión de pensamientos es, en *ambos casos*, precisamente la transferencia. Nosotros, en cambio, en vez de proponer que el interés de Freud en este campo implicaría otro argumento para embarcarnos en la flotación del espíritu, citamos otras líneas del mismo texto: “todo mi material trata de este único punto, la inducción de pensamientos; sobre todas las otras maravillas que el ocultismo asevera *no tengo nada que decir*. Mi propia vida, según ya lo he confesado en público, ha trascendido particularmente *huera en estas cosas ocultas*”⁵¹. Unas páginas antes había expresado abiertamente su renuencia (aunque ambivalente) frente al tema.

En resumen, difícilmente los argumentos de Allouch pueden convencernos para aceptar esa *dilución* del psicoanálisis en territorios ajenos a su campo, en particular, en este caso en el de la filosofía, o mejor, en el de *cierta* filosofía, no exenta de sus propios y *específicos* problemas. Lo anterior se confirma cuando leemos las últimas líneas de su escrito: “Nada impide pensar que el *spichanalyse*, a partir de esto pensado y puesto en acción como lo que es: un ejercicio espiritual, pueda, como el *platonismo*, tejer unidas la cuerda de la preocupación de sí y la de la *racionalidad*”⁵². ¿Qué filósofo podría hoy no acoger estas redondas y hechiceras palabras? Seguramente muy pocos... ¿Y el psicoanálisis dónde queda?

Para concluir, digamos que para nada se nos escapa la vertiente política de la propuesta de Jean Allouch, pero... otra vez preguntamos:

⁵⁰ Y no se piense que esto no tiene relación con nuestro asunto: *spa* son las siglas de la frase latina *salus per aquam*, salud, curación por el agua de los baños termales romanos.

⁵¹ Sigmund Freud, “Psicoanálisis y telepatía”, *Obras Completas*, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, op. cit., T. XVIII, p. 183. El subrayado es nuestro.

⁵² J. Allouch, *Spichanalyse*, op. cit., p. 36. El subrayados es nuestro.

¿a qué precio pretende demarcar al análisis de la escalada “psi”? Porque entonces traigamos a la palestra a Victor E. Frankl y su *logoterapia*. Su dolorosa y extrema experiencia en los campos de exterminio nazi puede incluso despertar más simpatías que los ejercicios de cuidado de sí de los griegos y romanos. Ante la pavorosa pérdida de todo, no sólo del sentido de la vida, sino de la vida misma, desarrolla un sistema terapéutico destinado a otorgar un sentido a la existencia de aquellos que se someten a la *logoterapia*. Y es preciso decir que introduce el término *logos*, que justamente entiende como *espíritu*, en tanto principio rector de esa experiencia propuesta por él⁵³. Curiosa paradoja, encontrar hoy hermanados al psicoanálisis más pretendidamente lacaniano, con la técnica de la *logoterapia*, ubicada desde sus inicios en las antípodas, pues parte del supuesto de un sentido último, trascendente. Y todo por gracia del espíritu.

⁵³ Victor E. Frankl acuña el término “neurosis noógena”; a propósito de ella escribe: “Las neurosis noógenas tienen su origen no en lo psicológico, sino más bien en la dimensión noológica (del griego *noos*, que significa mente) de la existencia humana. Este término logoterapéutico denota algo que pertenece al núcleo ‘espiritual’ de la personalidad humana”. Cf. *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2001, p. 143.

Prosa

El *Quijote* y la reversibilidad carnavalesca

Cristina Múgica¹

Escribir el fin de una aventura interminable no es posible sino, acaso, convirtiéndose uno mismo en escritura. Tal el andar de la locura quijotesca; interpretación errante, palabra que brota para enhebrarse en discurso, obstinada arremetida; surtidor de la tinta que, desde hace 400 años, siguen vertiendo escritores y estudiosos.

Vayamos al nacimiento de la escritura de la locura:

Con estas razones perdía el pobre caballero el juicio, y desvelábase por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles, si resucitara para sólo ello. No estaba muy bien con las heridas que don Belianís daba y recibía, porque se imaginaba que, por grandes maestros que le hubiesen curado, no dejaría de tener el rostro y todo el cuerpo lleno de cicatrices y señales. Pero, con todo, alababa en su autor aquel acabar su libro con la promesa de aquella inacabable aventura, y muchas veces le vino deseo de tomar la pluma y dalle fin al pie de la letra como allí se promete; y sin duda alguna lo hiciera, y aun saliera con ello, si otros mayores y continuos pensamientos no se lo estorbaran (I, 1)².

Razones como picoteos de pájaros que hostigan, agotan, el cerebro ya debilitado por falta de sueño. Un caballero herido hasta lo inverosímil y la promesa de acabar una aventura inacabable, “al pie de la letra, como allí se promete”. Un imposible. La promesa, la escritura, desprendida de

¹ Cristina Múgica es investigadora del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas y profesora del Colegio de Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado el libro *Ensayos en torno a la locura de don Quijote* (UNAM, México, 2005); asimismo, diversos artículos, ponencias y ensayos, entre los que se cuentan: “Escritura y melancolía en el *Quijote* de 1605” (en *El Quijote desde América*, México, 2006) “La escritura de la memoria” (en prensa), “El *Quijote* en el pensamiento de Américo Castro” (en prensa).

² Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 2001, p. 38. En todas las citas del *Quijote*, señalaré en el texto principal entre paréntesis la parte (primera o segunda) en números romanos y el capítulo de que se trate.

una experiencia en la que, al adentrarse en sus propios trazos, el lector se pierde de vista; se vacía y se transfiere a la figura fantasmática que le sale al encuentro y a la que asume como reclamo de legítima existencia. Escritura entonces que se desborda sobre el mundo, convirtiéndolo en un gigantesco libro de caballerías, o que absorbe al caballero y lo traslada, con el peso de su cuerpo, a la extensa superficie de la página.

El *Quijote* y *Moría*

Sabido es que Cervantes estudió, en su juventud madrileña, con el humanista Juan López de Hoyos³. El erasmismo fue un movimiento reformista del catolicismo que proponía el regreso a los principios evangélicos originarios y constituyó asimismo una forma de pensamiento crítico, en particular, en contra de los abusos y corrupción de la alta jerarquía eclesiástica. El erasmismo del humanismo español implica una exaltación del hombre y de la libertad. Se trata, al decir de José Luis Abellán (1976), de una noción renacentista del hombre como ente que se hace a sí mismo, por estar en plena disponibilidad de ser⁴. Esta noción aparece formulada de manera contundente por boca de don Quijote: “cada quien es hijo de sus obras” (I, 4)⁵ y, en otro momento, “porque la sangre se hereda y la virtud se aquista” (II, 42)⁶. A lo largo del *Quijote*, es posible encontrar planteamientos cercanos al erasmismo, como son el llamado a la autenticidad espiritual, la crítica a la ostentación de la piedad y la crítica al autoritarismo eclesiástico, inhibidor de iniciativas y actos importantes.

Antonio de Vilanova (1988) ha demostrado la influencia directa del *Elogio a la locura* en el *Quijote*⁷. *Morías Encomion* de Erasmo de Rotterdam (1509), *Encomio de la Moría*, literalmente, o *Stultitiae Laus*

³ Jean Canavaggio, *Cervantes* [1986], traducción de Mauro Armiño, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, pp. 42-43.

⁴ José Luis Abellán, *El erasmismo español* [1976], Espasa-Calpe, Col. Austral, 1642, Madrid, 1982.

⁵ La cita completa: “—Importa poco eso —respondió don Quijote—, que Haldudos puede haber caballeros; cuanto más, que cada uno es hijo de sus obras”. Miguel de Cervantes, op. cit., p. 65.

⁶ “Mira, Sancho: si tomas por medio a la virtud y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que padres y agüelos tienen príncipes y señores, porque la sangre se hereda y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale”. Miguel de Cervantes, op. cit., p. 970.

⁷ Antonio de Vilanova, *Cervantes y Erasmo*, Lumen, Barcelona, 1988.

ha sido traducido al castellano como *Elogio de la locura*⁸. *Moría*, sin embargo, tiene amplias resonancias y, además de locura, puede entenderse como estulticia, necedad, tontería, insensatez. Este importante escrito de Erasmo tiene influencia de la comedia antigua, de los diálogos de Luciano y de Apuleyo.

En el *Prólogo* a su trabajo, dedicado a su amigo Tomás Moro, Erasmo reivindica la libertad de ingenio para influir en la vida de los hombres, por medio de la advertencia o el consejo: “¿No pueden las bromas dar pie para que cualquier lector que no sea romo saque más provecho que los argumentos oscuros y caprichosos de personas que conocemos?”⁹ (Erasmo, *Prólogo*). Con la intención más de agradar que de zaherir, *Moría* se identifica con los juglares, payasos y charlatanes de feria, por el gusto de decir lo que le viene a la boca (Erasmo, 4)¹⁰.

En una carta a su amigo el teólogo Martín Dorp, Erasmo hablará de la función de los bufones en la corte a los que se atreve, negándolo, a vincular con Cristo. Por otra parte, hablará de la importancia de la fabulación y la parábola como formas indirectas de moralización:

¿No hicieron lo mismo los príncipes antiguos al introducir los bufones en sus cortes con el propósito de exponer y corregir ciertas faltas por medio de su palabra sincera e inofensiva? Quizás no sea propio añadir a esta lista al mismo Cristo. Pero si hemos de comparar en un todo las cosas divinas a las humanas, sus parábolas tienen ciertamente alguna afinidad con las viejas fábulas. La verdad del Evangelio penetra más dulcemente en el espíritu y se asienta mejor en él si va revestida de atractivos¹¹.

Moría hablará de la pretensión de quienes, rematadamente locos, pretenden ser sabios o de los neciamente sabios. Por su parte, Luciano acuñará la palabra *morosofo* para hablar del sabio que se finge tonto, que se hace el loco. *Moría* se inscribe plenamente en la tradición de la *locura literaria*, *emblemática* o *paradójica* que, tal como la explica

⁸ Desiderio M. Erasmo, *Elogio de la locura*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

⁹ D.M. Erasmo, op. cit., p. 32.

¹⁰ Toda vez que cito el *Elogio de la locura*, anoto entre paréntesis el párrafo de que se trata. Erasmo, ibid., p. 38.

¹¹ D. M. Erasmo, *Erasmo de Rotterdam saluda a Martín Dorp, eximio teólogo en Elogio de la locura*, op. cit., p. 150.

Francisco Márquez Villanueva (1985-86), es expresión irónica y humanista, desestabilizadora de verdades oficiales¹².

En la obra de Erasmo, Moría aparece acompañada por una corte de ninfas integrada por la Filautía, el amor propio; la Kolakía, la adulación; Lethe, el olvido; Misoponía, la pereza; Hedoné, la voluptuosidad; Anoia, la demencia y Tryfé, la molicie. Entre las ninfas, aparecen también Komom, el festín y Negreton Hypnon, el sueño profundo.

Moría hace un elogio de sus aportaciones a la vida humana, asociándose con el contacto, el placer, la reproducción. Sus intervenciones alivian la condición de quien tiene la razón relegada a un estrecho rincón de la cabeza, y en cuyo interior se enfrentan “dos tiranos fortísimos: la ira, depositada en el castillo del pecho, para así dominar mejor el corazón, fuente de la vida; y la concupiscencia, que extiende su vasto imperio hasta los genitales” (Erasmo, 16)¹³.

Además de condenar la guerra, lo que constituye tópico humanista (Erasmo, 24)¹⁴, Moría condena también a los intelectuales vinculados con el poder, tal como lo recomienda Platón en la *República*. Por el contrario, ésta hace su aparición ahí donde se evidencia la falla inherente a la condición humana; en el olvido, la pérdida, el sueño¹⁵. Auxiliar en la desgracia, opera como instancia carnavalesca, transmutando, por ejemplo, *lo feo en hermoso* (Cervantes, II, 10)¹⁶.

Ahora bien, pese a que a veces, con el auxilio de Filautía (amor propio), la locura es capaz de lograr que los hombres se conformen consigo mismos y con sus semejantes (Erasmo, 22), la característica distintiva de Moría es la ambivalencia moral. La entronización de los tiranos, por ejemplo, no ocurriría sino por su mediación:

Pero nada hay tan estúpido —dicen ellos [los sabios]— como que un candidato halague al pueblo y trate de comprar su voto con dádivas, corra tras el aplauso de un rebaño de necios, se sienta satisfecho de sus aclamaciones y se deje llevar en cortejo triunfal, como pendón al viento, para terminar representado

¹² Francisco Márquez Villanueva, “Literatura bufonesca o del ‘loco’”, NRFH, XXXIV, núm. 2, 1985-1986.

¹³ D. M. Erasmo, *Elogio de la locura*, *ibid.*, p. 52.

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵ Debo a Andrés García Barrios esta observación.

¹⁶ Lo contrario ocurre en el episodio del encantamiento de Dulcinea, operado por Sancho, suerte de demonio carnavalesco. M. de Cervantes, *op. cit.*

en el foro en estatua de bronce. Pon la adopción de nombres y apellidos. Pon los honores divinos tributados a este hombrecillo, y añade que en ceremonias oficiales se eleve al rango de dioses a los tiranos más criminales (Erasmus, 27)¹⁷.

Moría da cuenta, pues, de la ambivalencia de las cosas humanas, tal como se explica en el *Banquete* por boca de Alcibíades, quien compara a Sócrates con los silenos que fabrican los artesanos, con siringas o flautas en la mano, en cuyo interior, aparecen estatuas de dioses (*Banquete*, 125 a)¹⁸:

Lo que a primera vista, es, como si dijéramos, muerte, visto desde dentro es vida, y viceversa; la vida es muerte. La belleza, fealdad; la opulencia, pobreza; la infamia, gloria; la sabiduría, ignorancia; la fuerza, debilidad; la nobleza, plebeyez; la felicidad, tristeza; la buena fortuna, adversidad; la amistad, enemistad; la salud, enfermedad. En suma, si abres el sileno, de repente quedarán cambiadas todas las cosas (Erasmus, 29)¹⁹.

A su vez, esta ambivalencia se asocia con la máscara y con la comedia (29, 65). En contra de los filósofos y sus afanes de perfección, Moría reivindica la insensatez y la ilusión (Erasmus, 32)²⁰.

La contraposición entre los insensatos y los “tétricos sabios de la corte” (Erasmus, 36)²¹ recuerda la confrontación entre don Quijote y el eclesiástico, en el palacio de los duques. Eclesiástico, tal como se describe en la novela, “destos que, queriendo mostrar a los que ellos gobiernan a ser limitados, les hacen ser miserables” (Cervantes, II, 31)²². El personaje en cuestión se dirige a don Quijote con estas palabras:

Y a vos, alma de cántaro, ¿quién os ha encajado en el cerebro que sois caballero andante y que vencéis gigantes y prendéis malandrines? Andad enhorabuena, y en tal se os diga: “Volveos a vuestra casa y criad vuestros hijos, si los

¹⁷ D. M. Erasmus, *ibid.*, p. 63.

¹⁸ Platón, *Fedro*, en *Diálogos III*, traducción de Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1997. Entre paréntesis he anotado el pasaje correspondiente.

¹⁹ D. M. Erasmus, *ibid.*, p. 65.

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

²¹ *Ibid.*, p. 76.

²² M. de Cervantes, *ibid.*, p. 884.

tenéis, y curad de vuestra hacienda, y dejad de andar vagando por el mundo, papando viento y dando que reír a cuantos os conocen y no conocen” (Cervantes, I, 31)²³.

Eclesiástico envidioso, ya que la función de don Quijote en este punto es el de quien, tocado por los dioses, goza de libertad de decir, en la medida en que “la verdad en sí misma lleva el don de agradar con tal que no ofenda” (Erasmus, 36)²⁴.

Por otra parte, las palabras del eclesiástico recuerdan el gesto del inquisidor que mutiló un retrato de Erasmo, agregando la leyenda: “Erasmo, Sancho Panza y su amigo don Quijote”. Por su parte, el estudioso Américo Castro comparó, desde su exilio en Princeton, la reacción antierasmista en España, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, acaudillada por la Inquisición, con los ataques a los intelectuales, durante la dictadura de Primo de Rivera (1929). En la España de Cervantes, le escribe Castro a Marcel Bataillon, se erasmizaba hasta donde se podía, con precaución²⁵.

La locura que representa Moría aparece ilustrada con la imagen de un ciudadano de Argos, cuya locura le llevaba a pasar días enteros sentado en el teatro, viendo, aplaudiendo y gozando. Se imaginaba que se estaban representando tragedias estupendas, cuando de hecho no se representaba nada. (Erasmus, 38)²⁶.

Esta locura constituye entonces una representación. Ahora bien, la comedia representada aparece a su vez inscrita en la comedia que implica el hecho de la escritura misma. En su artículo “La venta como representación” (2006), Aurelio González muestra que en la venta de la *Primera parte* del *Quijote*, se crea un espacio dramático, entendido como espacio de ficción, construido por la palabra quijotesca. (González, 2006, 108). La creación de don Quijote operará, pues, alterando la realidad, interpretándola de un modo diferente al habitual y también transformando

²³ Ibid., p. 888.

²⁴ D. M. Erasmo, *ibid.*, p. 77.

²⁵ Rodríguez Puértolas, en Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos, Obra reunida, vol. I*, prólogo de Julio Rodríguez Puértolas, Trotta, Madrid, 2000, p. 10.

²⁶ D. M. Erasmo, *ibid.*, p. 79.

y convirtiendo a los personajes en actores. Siguiendo a González, los sucesos de la venta constituyen una ficción teatral colectiva²⁷. En *El pensamiento de Cervantes*, Américo Castro se referirá a los mecanismos transformadores de la realidad de don Quijote como errores, entre los que distingue los errores debidos al *engaño a los ojos* y los que resultan de una falsa interpretación de la realidad moral²⁸. Por su parte, Moría distingue entre error y locura, y establece que sólo si alguien yerra de manera habitual en sus sentidos y sus juicios, habrá de considerarse cercano a ésta última, por ejemplo, quien cree escuchar una orquesta en vez del rebuznar de un asno (Erasmus, 38)²⁹, ejemplo que recuerda el silbido del castrador de puercos transmutado por don Quijote en hermosa música (Cervantes I, 3)³⁰.

Moría tiene en efecto un parentesco con la ficción, asociada con el placer; de ahí el reclamo a sus amigos del ciudadano de Argos, una vez curado: *Me habéis matado, amigos. / No se conserva, se mata / a quien habéis quitado el placer, / arrancándole por la fuerza el desvarío de la mente* (Erasmus, 38)³¹. Estas palabras recuerdan las de don Quijote, quien al salir de la cueva de Montesinos, dice: “—Dios os perdone, amigos, que me habéis quitado de la más sabrosa y agradable vida y vista que ningún humano ha visto ni pasado” (Cervantes, II, 22)³².

Al criticar las exageraciones y ostentaciones de piedad de los monjes y religiosos, comenta Moría: “No se dan cuenta que Cristo, despreciando todo esto, sólo se fijará en si han cumplido su único precepto, el de la caridad” (Erasmus, 54)³³. La caridad erasmista aparece en el gesto de Sancho, en un pasaje señalado en diversos momentos por Américo Castro:

Sacó de su repuesto Sancho un pedazo de pan y otro de queso, y dándoselo al mozo, le dijo:

²⁷ Aurelio González, “La venta como teatro. Cervantes y el *Quijote*” en Gustavo Illades y James Iffland (Editores), *El Quijote desde América*, Benemérita Universidad de Puebla-El Colegio de México, México, 2006, p. 110.

²⁸ Américo Castro, op. cit.

²⁹ D. M. Erasmo, *ibid.*, p. 80

³⁰ M. de Cervantes, *ibid.*, p. 54.

³¹ D. M. Erasmo, *ibid.*, p. 80.

³² M. de Cervantes, *ibid.*, p. 816.

³³ D. M. Erasmo, *ibid.*, p. 111.

—Tomá, hermano Andrés, que a todos nos alcanza parte de vuestra desgracia.

—Pues ¿qué parte os alcanza a vos? —preguntó Andrés.

—Esta parte de queso y pan que os doy —respondió Sancho—, que Dios sabe si me ha de hacer falta o no; porque os hago saber, amigo, que los escuderos de los caballeros andantes estamos sujetos a mucha hambre y a mala ventura, y aun a otras cosas que se sienten mejor que se dicen (Cervantes, I, 31)³⁴.

Siempre ambivalente, es Moría la que le permite al alto clero vivir sin remordimientos:

Piensan que Cristo está satisfecho de ellos, si saben hacer su papel de obispos, impartiendo bendiciones y anatemas, desplegando su escénico y misterioso atuendo, sus ceremonias, y sus títulos de beatitud, reverencia y santidad. (Erasmus, 59)³⁵.

Y adelante:

¡Como si los impíos pontífices no fueran los peores enemigos de la Iglesia que, con su silencio, dejan que Cristo quede desfigurado, que lo maniatan con sus leyes de mercenarios, lo adulteran con interpretaciones forzadas y lo yugulan con su vida nauseabunda! (Erasmus, 59)³⁶.

Los teólogos aparecen también como adeptos a Moría toda vez que se les reconoce el derecho de “estirar el cielo, esto es, la Sagrada Escritura como si fuera una piel” (Erasmus, 64)³⁷. Así, falseando interpretaciones, disponen de la vida de los herejes.

Las variaciones festivas fonéticas del nombre

En la segunda parte de este trabajo, siguiendo los estudios de Agustín Redondo (1998), intentaré dar cuenta de la carnavalesación, en el es-

³⁴ M. de Cervantes, *ibid.*, p. 367.

³⁵ D. M. Erasmus, *ibid.*, p. 121.

³⁶ *Ibid.*, p. 122.

³⁷ *Ibid.*, p. 131.

píritu de Moría, presente en el nombre del protagonista de la novela cervantina.

Vayamos a la presentación:

Frisaba la edad de nuestro hidalgo con los cincuenta años. Era de complexión recia, seco de carnes, enjuto de rostro, gran madrugador y amigo de la caza. Quieren decir que tenía el sobrenombre de “Quijada” o “Quesada”, que en esto hay alguna diferencia en los autores que deste caso escriben, aunque por conjeturas versímiles se deja entender que se llamaba “Quijana”. Pero esto importa poco a nuestro cuento: basta que en la narración dél no se salga un punto de la verdad (Cervantes, I, 1)³⁸.

En su artículo “El personaje de don Quijote”, explica Redondo que, a la muerte de Felipe II en 1598, suceden una serie de fiestas y mascaradas para celebrar la coronación de Felipe III. La pareja don Quijote y Sancho es carnavalesca y fundada probablemente en los comediantes Giovanni *Ganassa* y Stefanello *Botarga* de la *Commedia dell’Arte*, muy popular a partir de 1574.

La figura de Sancho Panza en burro hace la figura de un loco carnavalesco. Don Quijote, en cambio, tiene las características de un ser cuaresmal. Redondo se refiere a las representaciones de la Cuaresma como una vieja larga y esquelética, con un remo como lanza y rodeada de pescados; a veces, aparecía montada en un rocín macilento. Dentro de la novela cervantina, a la Cuaresma, como periodo de abstinencia y maceración, corresponden los “duelos y quebrantos” que come el hidalgo los sábados, los ayunos, las sardinas arenques, el abadejo, el apelativo de “don Bacallao” que le asesta Altisidora a don Quijote, la promesa quijectivesca de “no comer pan a manteles ni con su mujer folgar” y el sobrenombre de “Caballero de la Triste Figura” debido a Sancho³⁹.

Para dar cuenta de las variaciones fonéticas festivas del nombre del Manchego tal como las encuentra y explica Redondo, partiré de *Quijano*, que remite a *quijada*. *Ganassa* es una forma dialectal del norte de Italia de *ganascia*, que significa quijada larga. En ocasiones, *Ganassa* aparecía

³⁸ M. de Cervantes, *ibid.*, p. 137.

³⁹ Agustín Redondo, “El personaje de don Quijote”, en *Otra manera de leer el Quijote*, Castalia, Madrid, 1998, p. 208.

representando a Arlequín, con quijada prominente y barba en punta; además, iba armado, lanza en ristre, con un puchero boca abajo en la cabeza, y montado en un asno⁴⁰. El puchero invertido recuerda la bacía de barbero de la aventura del yelmo de Mambrino. Por otra parte, Redondo se referirá al dicho burlesco citado por Covarrubias en su *Tesoro* (1611) en el que se alude a Sansón: “Desquijarar leones, hacer muchos fieros”⁴¹. En este contexto se gesta la aventura de los leones (Cervantes, II, 17).

En cuanto al segundo de los nombres, *Quesada*, tiene que ver con el temperamento melancólico propio del personaje, asociado con la actividad intelectual. Quesada remite, naturalmente, al queso, tan apreciado en la Mancha, y también a la torta que se comía en Carnestolendas, época de la locura, llamada quesadilla. Por la cantidad de bilis negra que producía su ingestión, el queso se consideraba dañino para los melancólicos⁴². *Quesada* remite también a *Caillette*, el “loco” de los reyes Luis XII y Francisco I. *Caillette* significa requesón, lo que recuerda la escena en la que Sancho guarda un poco de requesón en el yelmo de su amo⁴³.

Por otra parte, el paso de *Quijada* a *Quesada* tiene que ver con las variantes en el habla de los descendientes de los hispanoárabes, como la apertura de *i* en *e*. Otra de las características de la pronunciación morisca en el siglo XVII, presente en las variaciones del nombre del protagonista, consiste en la conversión de la sibilante sorda *s* en fricativa prepalatal sorda *x* (*š*), por ejemplo, *Quisote* en *Quixote*, que después dio *Quijote*. Estas variantes sostienen el juego según el cual el texto que leemos es producto de la traducción de un morisco aljamiado del original escrito por Cide Hamete Benengeli⁴⁴.

Está después el nombre que el hidalgo se da a sí mismo: *Quixote* o *Quijote*. Algunos críticos han señalado que el héroe modela su nombre sobre el de Lanzarote, que por otra parte presenta el sufijo *ote*, en el que se señala lo grotesco. *Quixote* es, de acuerdo con Covarrubias, la parte de la armadura que cae sobre el muslo⁴⁵. *Quixote* o *Quisote*, *qui-sot*, re-

⁴⁰ A. Redondo, op. cit., p. 214.

⁴¹ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Edición de Felipe C.R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero, 2ª ed., Castalia, Madrid, 1995, p. 845.

⁴² A. Redondo, *ibid.*, pp. 215-216.

⁴³ “—¿Qué será esto, Sancho, que parece que se me ablandan los cascos o se me derriten los sesos, o que sudo de los pies a la cabeza?” (Cervantes, II, 17). *Cervantes*, *ibid.*, p. 761.

⁴⁴ A. Redondo, *ibid.*, p. 217.

⁴⁵ S. de Covarrubias, op. cit., p. 845.

mite a las *sotties*, las fiestas de los locos. La forma española correspondiente *zote* (o *çote*) significa “ignorante, torpe, idiota”. Señala también Redondo que la forma italiana de *Quijote* es *Chisciotto* que, proveniente del napolitano *ciuto*, *ciuoto* o del calabrés *ciuotu*, significa estúpido. De esta manera, Dorotea-Micomicona llamará a don Quijote “don Azote” (Cervantes, I, 30), aludiendo tanto a los disciplinantes de la época de Cuaresma como a los disparates del hidalgo⁴⁶, (Redondo, 220).

Finalmente, está el nombre de *Quijano* o *Qusano*, el que sana, o Quejano, el que se queja. *Quijano* o *Quisano* o *Quesano* o *Quixana* o *Quijana* o *Quexana*:

Señor Quijana [le pregunta consternado su vecino el labrador Pedro Alonso] —que así se debía de llamar cuando él tenía juicio y no había pasado de hidalgo sosegado a caballero andante— ¿quién ha puesto a vuestra merced desta suerte? (Cervantes, I, 5)⁴⁷.

En su lecho de muerte, don *Quijote* se deslizará en *Quijano*: “Yo fui loco, y ya soy cuerdo; fui don Quijote de la Mancha y soy agora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno.” (Cervantes II, 74)⁴⁸.

De esta manera, *Quijano* y *Quijote* se oponen, como la cordura y la locura; se oponen y se implican, de la misma manera que, en la obra de Erasmo, se da cuenta de la locura como reverso complementario de la razón. El personaje cervantino cruza varias veces y de distintas maneras la frontera entre la razón y la locura, tal como está inscrito en su nombre. Al hacerlo, nos sorprende, y nos descubre acaso los vaivenes de nuestros pasos.

⁴⁶ A. Redondo, *ibid.*, p. 220.

⁴⁷ M. de Cervantes, *ibid.*, p. 72.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1220.

*Litoral
publicaciones*

Littoral publicados en español

Nº 1: Lacan censurado

Jean Allouch, *Lacan censurado*. Jean Allouch, *Freud desplazado*. Philippe Julien, *Lacan, Freud: un encuentro fallido*. Marcelo Pasternac, *Aspectos de la edición de los Escritos en español*. G r me Taillandier, *Algunos problemas del establecimiento del seminario de Jacques Lacan*. G r me Taillandier, *Nota complementaria al establecimiento del seminario de Jacques Lacan*. Danièle Arnoux, *Sobre la transcripción*. Michel Cresta, *Sobre los fragmentos de un lenguaje más amplio*.

Nº 2/3: Blasones de la fobia

Jean Allouch, *El "pas-de-barre" fóbico*. Guy Le Gaufey, *El lugar-dicho*. Nicolle Kress-Rosen, *Dificultades de las teorías de la angustia en Freud*. Erik Porge, *Del desplazamiento al síntoma fóbico*. Erik Porge, *Una fobia de la letra: la dislexia como síntoma*. M. Pasternac, *Los escritores de Lacan en español: errores, erratas, notas y discrepancias*.

Nº 4: Abordajes topológicos

Erik Porge, *De la escritura nodal*. Anne-Marie Ringenbach, *La disimetría, lo especular y el objeto a*. Anne-Marie Ringenbach, *El toro y la puesta en juego de la disimetría*. Danièle Arnoux, $0 + 8 = 0$. Erik Porge, *El nudo borromeo*. Mayette Viltard, *Una presentación del corte: el nudo borromeo generalizado*. Erik Porge, *El imbroglie de la falta*.

Nº 5/6: La instancia de la letra

Jean Allouch, *La "conjetura" de Lacan sobre el origen de la escritura*. Danièle Arnoux: *Un concepto de Freud: Die R cksicht auf Darstellbarkeit*. Philippe Julien, *El nombre propio y la letra*. Albert Fontaine, *...autor no-identificado*. Albert Fontaine, *Los silencios de la letra*. Pascal Vernus, *Juegos de escritura en la civilización faraónica*. Pascal Vernus, *Escritura del sueño y escritura jeroglífica*. Mayette Viltard: *El trazo de la letra en las figuras del sueño*. Mayette Viltard, *Leer de otro modo que cualquiera*.

Nº 7/8: Las psicosis

Philippe Julien, *Lacan y la psicosis*. Jean Allouch, *Ustedes están al corriente, hay transferencia psicótica*. Erik Porge, *Endosar su cuerpo*. Anne-Marie Ringenbach, *Avatares del cuerpo y de su envoltura*. J. Capgras y J. Reboul-Lachaux, *La ilusión de "Sos as" (documento)*. Jean Allouch, *Tres faciunt insaniam*. Erik Porge, *La presentación de enfermos*. Albert Fontaine, *Para una lectura de Louis Wolfson*.

Nº 9: Del padre

Philippe Julien, *El amor al padre en Freud*. Erik Porge, *Como es dicho del padre*. Irène Diamantis, “No Uno sin el Otro”, o el goce que no era necesario. Guy Le Gaufey, *Padre ¿no ves que ardes?* Jean Allouch, *Una mujer debió callarlo*.

Nº 10: La transferencia

Philippe Julien, *Enamorodiación y realidad psíquica*. Jean Allouch, *So what?* Danièle Arnoux, *El amor entre saber e ignorancia*. Guy Le Gaufey, *El “dès (a) ir”*. Erik Porge, *La transferencia a la cantonade*. Mayette Viltard, *Sobre la “liquidación” de la transferencia*. José Attal, *Transferencia y el fin del análisis con el niño*. Guy Le Gaufey, *El blanco de la transferencia*.

Nº 11/12: La declaración de sexo

Jean Allouch, *Un sexo o el otro*. Philippe Julien, *Entre el hombre y la mujer está el a-muro*. Guy Le Gaufey, *Algunas apreciaciones sobre la hipótesis de la bisexualidad en Freud*. Rodrigo S. Toscano, *Del albur*. Michel Grangeon, *Crux Logicorum*. Bernard Casanova, *De uno que dice que no*. Marie-Lorraine Pradelles, *Identidades y doble filiación*. Anne-Marie Ringenbach, Mayette Viltard, *Cambiar de punto de vista*. Wilhelm Fliess, *Masculino y femenino*. Moustapha Safouan, *La formación de los psicoanalistas según André Green*.

Nº 13: El niño y el psicoanalista

Martine Gauthron, *Con un niño un analizante pasa*. Mayette Viltard, *Arrugar la palabra*. Anne-Marie Deutsch, *La Tara y el símbolo*. José Attal, *A propósito de la adopción*. Anne-Marie Ringenbach, *Algunas dificultades de la intrusión de lo vivo en la imagen*. Eugenia Sokolnika, *Análisis de una neurosis obsesiva infantil*. Mayette Viltard, *Punto de vista sobre la identificación*.

Nueva serie de la revista Litoral (EDELP)

Nº 14: Lacan con Freud

Mayette Viltard, *El ejercicio de la cosa freudiana*. J. Allouch, *El sueño a prueba del garabato*. Erik Porge, *Freud, Fließ y su hermosa paranoia*. Albert Fontaine, *Freud y Tausk*. Odile Millot, *SIGmund y Julius Freud*. J. Allouch, *Dialogar con Lacan*. Danielle Arnoux, *¿De quién es la culpa?* Antonio Oviedo, *Perturbar las evidencias*.

Nº 15: Saber de la locura

Jean Allouch, *Perturbación en Pernepsi*. Marta Olivera de Mattoni, *Objeción a una locura maternal*. Hélyda Peretti, *Las bonnes-soeurs Christine y Léa Papin*. Mayette Viltard, *Scilicet*. Erik Porge, *Presentar un cuadro de persecución*. Pedro Palombo, *Manualidades de una nota al pie*. Marcelo Pasternac, *Lacan "corregido y aumentado"...* (En Español). Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los "Escritos" de Lacan en español*. Jean Allouch, *Oh los bellos días del freudolacanismo*. Vincenzo Mattoni, *Los puntos sobre la íes*.

Nº 16: Antecedentes lacanianos

Jean Allouch, *Sobre el primerísimo viraje doctrinal de Jacques Lacan en el que también rompe con el discurso psiquiátrico más avanzado*. Georges Lanteri-Laura, *Proceso y psicogénesis en la obra de J. Lacan*. Danielle Arnoux, *La ruptura entre Jacques Lacan y Gaëtan Gatian de Clerambault*. Jean Allouch, *El punto de vista lacaniano en psicoanálisis*. Charles-Henry Pradelles de Latour, *El cráneo que habla*. Jacques Lis, *El espacio de la mirada en pintura*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición de los "Escritos" de Lacan en español (II)*. Ernesto Lansky, *Danza sin plumas*.

Nº 17: La función del duelo

Jean Allouch, *Ajó*. M.-M. Chatel, *A falta de estrago, una locura de la publicación*. L. M. Schneider, *La muerte angelical*. Jean Allouch, *Un Jacques Lacan casi sin objeto ni experiencia*. Marcelo Pasternac, *"Freud y Lacan" de Althusser (Ira. parte)*. Anne-Marie Ringenbach, *La botella de Klein, el pase y los públicos del psicoanálisis*.

Nº 18/19: La implantación del significante en el cuerpo

Albert Fontaine, *La implantación del significante en el cuerpo*. Michel Foucault, *Siete proposiciones sobre el séptimo ángel*. Mayette Viltard, *Hablar a los muros*. Anne-Marie Ringenbach, *Membranas, drapeados y botella de Klein*. Jean Allouch, *Un "problema Milner"*. Guy Le Gaufey, *La depuesta del analista*. Marcelo Pasternac,

“Freud y Lacan” de Althusser (2da. parte). José Ricardo Assandri, *El artefacto biográfico de Roudinesco*.

Nº 20: Su santidad el síntoma

Jaques Maître, *Historias de síntomas, historias del alma*. Jean Allouch, *El síntoma como ocupando hipotéticamente lugar de santidad*. Jacques Sédat, *Dos textos de Marc-François Lacan*. Marie-Magdeleine de Brancion, *Diálogo con el síntoma*. George-Henric Melenotte, *Consideraciones sobre dos presentaciones clínicas de Lacan*. Jean Allouch, *Necrología de una “ciencia judía”. Para saludar Mal d’Archive de Jacques Derrida*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (IV)*. Rosa López, *Sobre los tres puntitos de Freud (...), y después Lacan (...), y después...* Graciela Leguizamón, *Nombrar un caso, titular un libro*. Pedro Daniel Murguía, *Un “saber” que anuda. Presentación del libro de J. Allouch, FREUD, y después LACAN*.

Nº 21: Los giros de la transferencia

Raquel Capurro, *Un lugar marcado*. Guy Le Gaufeys, *Ignoro, luego existo*. George-Henri Melenotte, *Cuando Freud vacila, Jung tiene pesadillas*. Mario Betteo Barberis, *Übertragung, transfert,...* Françoise Jandrot, *El viraje Schreber*. Roland Lethier, *Skias onar anthrôpos*. Danielle Arnoux, *Los Claudel bajo el sol subterráneo de Coufontaine*. Vincenzo Mattoni, *Primeras menciones y citas de la tesis de Lacan en castellano*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (IV)*.

Nº 22: El color de la muerte

Mayette Viltard, “*Volverse del color de los muertos*”. *Declaración acerca del cuerpo del simbólico*. Jesper Svenbro, *Los hijos, las palmeras y las letras fenicias*. Charles-Henry Pradelles de Latour, *La excepción, la falta simbólica y su institucionalización*. Raquel Capurro, *Aventuras de Freud en el país de los argentinos de H. Vezzetti*. Ernesto Lansky, *Cuando Freud trata con la muerte de personas queridas*. Silvio Mattoni, *El lamento de Hécuba*. M. Betteo Barberis-S. Fendrik, *Otro público para dos notas sobre Madres de la Plaza*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (V)*.

Nº 23/24: Ejercicio de artista

Jean Allouch, *Tres análisis*. Roland Lethier, *El Ángel de Dalí*. Danielle Arnoux, *La obra de ruptura. La edad madura de Camille Claudel*. Antonio Montes de Oca, *Junglemen in agleement: el acuerdo entre Joyce y Jung*. Marta Olivera de Mattoni, *La invención de la soledad de Paul Auster*. Zulema Fernández, *Una promesa incumplida*.

Mario Betteo Barberis, *El jardín secreto del pintor*. Bernard Casanova, *Pero qué, si son locos*. Silvio Mattoni, *Iris de niñas*. Carlos Schilling, *Una vía interrogativa*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los "Escritos" de Lacan en español (VI)*.

Nº 25/26: La función secretario

Mireill Blanc-Sanchez, *La palabra confiscada*. Michel Foucault, *¿Qué es un autor?* G. Lanteri-Laura, *J. P. Farret y el problema de la estenografía de los enfermos*. Jean Allouch, *Intolerable "Tú eres esto"*. Bernard Casanova, *Estallidos de clínica*. Raúl Vidal, *Sobre un guiño de J. Lacan*. Martine Gauthron, *Max Graf, go-between entre Freud y Hans*. Marta Iturriza, *El pasaje al público*. José Assandri, *La evicción del origen, Guy Le Gaufey*. Ernesto Lansky, *Sobre La etificación del psicoanálisis y El psicoanálisis, una erotología de pasaje de Jean Allouch*.

Nº 27: La opacidad sexual

Frédéric Gros, *Notas sobre la sexualidad en la obra de Michel Foucault*. Michel Foucault, *Caricias de hombre consideradas como un arte y Elección sexual, acto sexual*. Jean Allouch, *Para introducir el sexo del amo*. Mayette Viltard, *Saló o las 120 jornadas de Sodoma*. Rodolfo Marcos-Turnbull, *Posing as*. David Cooper, *La política del orgasmo*. Jean Allouch, *Acoger los gays and lesbian studies*.

Nº 28: La opacidad sexual II

Jean Allouch, *Homenaje de J. Lacan a la mujer castradora*. Jean Louis Sous, *Bozz y la "paternidad"*. Gloria Leff, *Anteros... ¿asunto de mujeres?* Mayette Viltard, *Foucault-Lacan: la lección de las Meninas*. Marcelo Pasternac, *Heterogeneidad de las referencias a M. Foucault*. Beatriz Aguad, *La Historia de la sexualidad: una escritura revoltosa*. José Ricardo Assandri, *La hora del lobo, la hora del carnero*. Graciela Leguizamón, *Sobre El sexo de la verdad de J. Allouch*.

Nº 29: ¿Eros erógeno?

Claude Calame, *El "sujeto del deseo" en la lucha con Eros: entre Platón y la poesía mélica*. Jean Allouch, *El estadio del espejo revisitado*. Guy Le Gaufey, *Una relación sin conversa*. Raquel Capurro, *Trastadas libidinales en la práctica del secretario*. Rodolfo Marcos-Turnbull, *Un Proust que vive en México*. Raquel Capurro, *Auguste Comte. Actualidad de una herencia*. Ernesto Lanski, *Una erótica de la enseñanza*. José Ricardo Assandri, *¿Por qué Diótima es una mujer?* David Halperin, *Cóctel sólo para hombres*. Beatriz Bertero de Sema, *L'irrésistible ascensión du pervers entre littérature et psychiatrie*.

Nº 30: Las comunidades electivas. I ¿Nuevos modos de subjetivación?

Leo Bersani, *Socialidad y sexualidad*. Jean Allouch, *¿Soy alguien, o qué? Sobre la homosexualidad del lazo social*. Marta Olivera de Mattoni, *Figuras comunitarias*. Mayette Viltard, *Pasolini, Moravia, una muerte sin cualidades*. Graciela Leguizamón, *Bersani lee a Freud*. Graciela Brescia, *Una página en blanco*. Sandra Filippini, *Esa mujer es su padre*.

Nº 31: Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo

Marguerite Duras, *El Navire Night*. Leo Bersani, *Sociabilidad y Levante*. Christiane Dorner, *Hablan de la amistad, Bersani, Foucault, Bataille*. David Halperin, *Iniciación*. Beatriz Aguad, *La resistencia: una posición "Queer"*. Alicia Larramendy de Oviedo, *Jorge Bonino, o la comunidad en acto*. Anne-Marie Vanhove, *La comunidad electiva no hace obra, existe*.

Nº32: La invención del sadismo

Octavio Paz, *El prisionero*. Annie Le Brun, *¿Por qué Juliette es una mujer?* Jean-Paul Brighelli, *Justine o la relación textual*. Georges Bataille, *Sade*. Jean Allouch, *Sesos muchacho*. José Assandri, *Fetichismus*. Susana Bercovich, *Aproximación a una erótica del poder*. Ricardo Pon, *El legado de Caín*. Margo Glantz, *Navire Night de Marguerite Duras*.

Nueva serie de la revista Litoral (Epeelee)

Nº 33: Una analítica pariasitaria; raro, muy raro

Jean Allouch, *Horizontalidades del sexo*. Jean Allouch, *Este innominable que se presenta así*. Vernon Rosario, *Perversión sexual y transensualismo. Historicidad de las teorías, variación de práctica clínica*. Mayette Viltard, *El psicoanalista, ¿un caso de ninfa?* Danielle Arnoux, *Paul Claudel, un sacrificio gozoso*. Roland Léthier, *Cuando murió el poeta*. Elena Rangel, *Ultrasensual*. Guy Le Gaufeys, *Morir para que “todos” se mantenga*. José Assandri, *El arte de la injuria*. LECTURAS: Susana Bercovich, *“Faltar a la cita” de Jean Allouch*. Comentario y cosechas. Ricardo Pon, *LaKant con Sade*. PERSPECTIVAS SADIANAS: Nora Pasternac, *Octavio Paz sadiano*. Silvio Mattoni, *El cuerpo del abismo*. Carlos Bonfil, *La transgresión permanente, Saló o las 120 jornadas de Sodoma*.

Nº 34: Muerte y duelo

Jean Allouch, Actualidad en el 2001 de *Erótica del duelo*. Pola Mejía Reiss, *Lugar de calaveras*. Andrés Medina Hernández, *Una mirada etnográfica a la Fiesta de los Muertos en la Ciudad de México*. Araceli Colín, *Funerales de angelitos: ¿rito festivo sin duelo? Rito y desmentida a falta de una vida con historia para un duelo sin memoria*. Marco Antonio Macías López, *Un matiz respecto al duelo en la locura de Carlota*. Jorge Huerta, *Relaciones peligrosas o muerte por amor de un libertino*. Lucía Rangel, *Pauline Lair Lamotte: duelo y goce*. Luis Tamayo, *El fin del duelo*. Jesús Araiza, *Duelo y melancolía: Aristóteles, Freud y la Medea de Eurípides*. Fanny Blanck-Cerejido, *Duelo, melancolía y contingencia del objeto*. Julio Barrera Oro, *Los inmortales*. Mara La Madrid, *María Claudia: duelos. De “desaparecidos” y sobrevivientes. Temas de actualidad*. Revista *L'Unebévue*, *Reencuentro con “la joven homosexual” de S. Freud*. *Acerca de Margarete Cs. y “la joven homosexual” de Freud*. SUPLEMENTO: Yoko Ogawa, *El anular*.

Nº 35: L'amour Lacan I

Jean Allouch, *El mejor amado*. Luis Tamayo, *¿Amor puro en la Grecia clásica y en la filosofía?*. Mirta Graciela Brescia, *Joy de amor*. Pola Mejía Reiss, *Bosquejo*. NEOLOGISMOS Y PALABRAS OLVIDADAS: Dominique de Liège, *Boltanski, Roubaud, Lacan*. Jesús R. Martínez Malo, *Algunas digresiones que, a manera de divertimento, surgieron en mi alma a propósito del almo*.

Nº 36: L'amour Lacan II

Mayette Viltard, *De la lluvia de fuego al nuevo amor; la Comedia de Lacan*. André Pézard, "Nomina sunt consequentia rerum". Jesús Martínez Malo, *Cornatz lo còrn*. NEOLOGISMOS: Marcel Bénabou, *Presentación de El OuLiPo*. Marcel Bénabou, *La galera o Por qué participé en la confección del volumen titulado 789 néologismes de Jacques Lacan*. Jacques Roubaud, *Quien mate ama matema*. EN CHINA: Laurent Cornaz, *Una demanda que no hay que traducir*. TEATRO: Pola Mejía Reiss, *Kleist y Petrushka*. ECOS DE PRESENTACIONES: Vladimiro Rivas, *El Anular* de Yoko Ogawa, una secreta muerte de amor.

Nº 37: Almar

Laurent Cornaz, *Novedades de Heloísa*. Rosa Verónica Peinado Vázquez, *Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates*. Elena Rangel Hinojosa, *Roissy, un significativo al borde de un agujero*. Louis-Georges Tin, *La invención de la cultura heterosexual*. NEOLOGISMOS: Yan Péliissier, *789 néologismes de Jacques Lacan, reacciones con ecos y glosas sobre un glosario*. ECOS DE PRESENTACIONES: Marcelo Pasternac, *Estilo, amor Lacan y contingencia*. Lillian von der Walde Moheno, *Comentarios acerca del amor y temas medievales*. FILOSOFÍA ANGELÉTICA: Rafael Capurro, *Hablar de amor*.

Nº 38: Georges Bataille: el extremo de lo posible

LOS PUNTOS SOBRE LAS IES: Guy Le Gaufey, *El acuerdo del acuerdo*. Guy Le Gaufey, *Construir la realidad, dicen*.

GEORGES BATAILLE: EL EXTREMO DE LO POSIBLE: Roland Léthier, *Bataille con Lacan*. José Assandri, *Georges Bataille, la revista Documents y las moscas*. Margo Glantz, *Bataille y la imposibilidad*. Salvador Elizondo, *Georges Bataille y la experiencia interior*. Juan García Ponce, *La ternura de Georges Bataille*.

EL DOLOR Y EL MONO NO AWARE: Fabienne Bradu, *El dolor*. Gloria Josephine Hiroko Ito Sugiyama, *Yoko Ogawa o la estética del duelo*.

NEOLOGISMOS: Antonio Montes de Oca, "Thunderation!" (*Un paréntesis joyceano*). Salvador Elizondo, *James Joyce: La primera página de Finnegans Wake*.

Nº 39: Presencias

Jean Allouch, *Psychanalyse II*. Laurent Cornaz, *El amorciencia*. Guy Le Gaufey, *El falo flotante*. Marie-Claude Thomas, *CIERTO ESPEJO DE PARLURE o cómo la apariencia le vino a Lacan*. Manuel Hernández García, *La posición depresiva*. Mario Betteo Barberis, *Lengua vulgar ... lengua comediantes; metalengua*.

PROSA: Annick Allaire, *Tobeyo o del Amor; Homenaje a México de Juan Gil-Albert: el amor creador*.

Cuadernos de Litoral

El psicoanálisis, una erotología de pasaje

Jean Allouch. 1998.

El sexo de la verdad. Erotología Analítica II

Jean Allouch. 1999.

¿El recto es una tumba?

Leo Bersani. 1999.

¿Por qué Diótima es una mujer?

David Halperin. 1999.

El sexo y el espanto

Pascal Quignard. 2000.

San Foucault. Para una hagiografía gay

David Halperin. 2000.

***Litoral* en México, Epeele, ha publicado**

El sexo del amo

Jean Allouch. 2001.

Revista Litoral 40
se terminó de imprimir en
septiembre de 2007 en
Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.
Calle 2 núm. 21, San Pedro de los Pinos,
03800 México, D. F.,
Tel. 5515-1657

En memoria de Sigmund Freud
Poema de W. H. Auden

Desde Freud
George-Henri Melenotte

Resto, cicatriz y derrame
Jorge Baños Orellana

Bataille o la dialéctica genealógica de la finitud
Francisco Naishtat

Sensaciones de lengua
Marie Claude Thomas

Perfil psicológico del “médium”
Pedro Palombo

El SPA del SPI o... ¿dónde quedó el psicoanálisis?
Josafat Cuevas S.

PROSA

El Quijote y la reversibilidad carnavalesca
Cristina Múgica